



مَعْرِجُ الْفَيْدِ فِي مَعْرِجِ مَعْرِجِ النَّفْسِ

تأليف

الامام الهمام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي
(المتوفى سنة ٥٠٥)

وتليها القصيدة الهائية — والقصيدة التائية له أيضاً

الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

على نفقة الرحالة البحاتة المنقب عن الاسفار النفيسة

بمَجْلَدٍ وَاحِدٍ

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

مطبعة النعادية بجزيرة قطر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مبدع الأرواح وخالق الجسد * وفتاح الأغلاق
والعقد * ومانح الأغلاق (١) والعُدَد * ومن أنقَسها الهدى
والرشد * محمداً بعد ما يتكرر من لحظات العيون ويتعدد *
ويتجدد من أنفاس الصدور ويتردد *

والصلاة والسلام على أكرم والدٍ وولد * محمد وآله
صلاة تبقى وتنابد *

اعلم أن الله تعالى فتح بصائر أوليائه بالحكم والعبر *
واستخلص همهم لمشاهدة عجائب صنعه في البدو والمخضر *
فكلما لاحظوا شيئاً لا حظوا فيه عبرة لأن جميع الموجودات
مرآة للوجود الحق المخضر * فالظاهر بذاته هو الله سبحانه
وما سواه فأيات ظهوره ودلائل نوره *

وفي كل شيء له آية * تدل على أنه واحد
فكلما سنح لهم شيء في مسارح النظر ونجاري الفكر

(١) العلق بالكسر النفيس من كل شيء والجمع أغلاق *

عاجوا منه (١) الى جناب القدس حتى يتصلوا بمن هو شديد
القوى ذو مرة فاستوى لم تغيره الأحوال بل علومه وكلالاته
حاصلة بالفعل وهو بالأفق الأعلى * واذا سئح لهم هذا العروج
فلا يزالون في دنو وقرب حتى يبلغوا الغاية القصوى فيفيض
عليهم حقائق العلوم واسرار المعارف وغرائب الآيات في
ملكوت الارض والسموات . واذا بلغوا هذا المنتهى فهو
السدرة المنتهى فلا يلتفتون الى شيء من عالم الزور * وعبر
التنزيل عن هذه الحالة بقوله (علمه شديد القوى ذو مرة
فاستوى وهو بالأفق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين
أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى ما كذب القواد ما رأى)
الى قوله (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) فينبغى لكل
عافل أن يكون الله سبحانه وتعالى أول كل فكر له وآخره
وباطن كل اعتبار وظاهره فتكون عين نفسه مكجولة بالنظر
اليه وقدمه موقوفة على الثول بين يديه . مسافراً بعقله في
الملكوت الاعلى وما فيها من آيات ربه الكبرى . فاذا انحط
الى قراره فليره في آثاره فانه باطن ظاهر تجل لكل شيء
بكل شيء . وأظهر الآثار التي يرى فيها جلال ذات الحق
وكمال صفاته انما هو معرفة النفس كما قال تعالى (سريهم

آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق * وفي
الارض آيات للموقنين وفي أنفسهم أفلان تبصرون) وقال عليه
السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال عليه السلام
(أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)

ونحن نعرض في هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس
الى معرفة الحق جل جلاله . ونذكر مخ ما يؤدي اليه البراهين
من حال النفس الانسانية ولباب ما وقف عليه البحث الشافي
من أمرها وكونها منزهة عن صفات الاجسام ومعرفة قواها
وجنودها ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد
المقارعة على وجه يكشف النطاء ويرفع الحجاب ويدل على
الأسرار المخزونة والعلوم المكتونة المضمون بها على غير
أهلها * ثم اذا ختمنا فصول معرفة النفس فحينئذ نتمطف على
معرفة الحق جل جلاله اذ جميع العلوم مقدمات ووسائل
لمعرفة الاول الحق جل جلاله * وكل ما يراد لشيء فدون حصول
مقصوده يكون ضائعا . فمن عرف نفسه فقد عرف ربه
وعرف صفاته وأفعاله * وعرف مراتب العالم مبداياته ومكوناته
وعرف الملائكة ومراتبهم * وعرف لمة الملك ولمة الشيطان
والتوفيق والخذلان * وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي
وكيفية المعجزات والاخبار عن المغيبات * وعرف الدار الآخرة

وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ولذة البهجة فيها* وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى . فمن يُسر له هذا السفر لم يزل في سيره متنزها في جنة عرضها السماوات والارض وهو ساكن بالبدن مستقر في الوطن وهو السفر الذي يسفر فيه عن وجه المعرفة وتمحل أضرار الانوار في هذه الاسفار وهو السفر الذي لا تضيق فيه المناهل والموارد ولا يضر فيه التزاحم والتوارد بل تزيد بكثرة المسافرين غنائه* وتتضاعف ثمراته وفوائده* فغنائه دائمة غير ممنوعة* وثمراته متزايدة غير مقطوعة* ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان والتطواف في متنزهات هذا البستان فليس بيده الا القشريا كل كما تأكل الانعام* ويرتع كما ترتع البهائم* وشرح هذا السفر ويبان هذا العلم العظيم القدر لا يمكن في أوراق وأطباق ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام . ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه نشير الى كل واحدة من هذه الجمل على وجه يستقل به المتفطن - وأما الجامد البليد الذي يأخذ العلم بالتقليد فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد اذ كل ميسر لما خلق له . فمن رُشح للسعادة وشارف نيل الارادة اعطى أولا كمال الدرك من وفور العقل وصفاء الذهن وصحة الغريزة واتقاد القريحة وحدة الخاطر وجودة الذكاء والفتنة وجزالة

الرأى وحسن الفهم وهذه تحفة من الله وهدية لا تنال بيد
الاكتساب* وتنبئ دونها وسائل الاسباب* ومن وهبت له
هذه الفطنة فينبئ عليه استكداد الفهم والاقتراح على
القرينة واستعمال الفكر واستثمار العقل بتحديد بصيرته
الى صوب النوامض وحل المشكلات بطول التأمل وامعان
النظر والاستعانة بالخلوة. وفراغ البال والاعتزال عن مزدهم
الاشغال، والقيام بوظائف العبادات حتى يصل الى كمال العلوم
وسمينا الكتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»
وفقنا الله لا اله الا هو *

﴿ فهرس الكتاب ﴾

- (١) مقدمة الكتاب (٢) بيان اثبات النفس (٣) بيان
أن النفس جوهر (٤) بيان انه جوهر ليس له مقدار ولا كمية
(٥) بيان القوى الحيوانية وتقسيمها الى محرّكة ومدرّكة «٦»
بيان القوى الخاصة بالنفس الانسانية من العقل النظري والعملي
(٧) بيان مراتب العقل واختلاف الناس في العقل الحيواني
وبيان العقل القدسي (٨) بيان أمثلة درجات العقل من الكتاب
الالهى (٩) بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما الى
الآخر (١٠) بيان حقيقة الادراك الثموري في التجريد. سوالات
وانفصالات لا تفتة بالفصول المتقدمة تحتها نفاس من العلوم *

ففي السؤال الأول ينكشف انه ليس كل مجرد كيفا كان
عقلا بالفعل بل ما حصل له المعقولات دفعة *

وفي السؤال الثاني ينكشف أن النفس ما دامت ملازمة
للبدن لا يحصل لها المعقولات كلها بل ما دام في البدن لها
استعداد بالنسبة الى ما لم يحصل وهو عقل بالفعل بالنسبة
الى ما حصل وكذلك بعد مفارقة البدن انما يكون عقلا بالفعل
اذا لم يبق فيه من عوارض هذا العالم شيء فينثذ يصير عالما
عقليا منتقشاً بجميع المعقولات كالنفوس الفلكية *

وفي السؤال الثالث ينكشف تفاوت النفوس في قبول
المعقولات واتصال الفيض الالهي بها تارة بالحدس وتارة
بالفكر والنظر * وينكشف ان القوى البدنية تكون معينة
في الابتداء وعائقة في الانتهاء *

وفي السؤال الرابع ينكشف أن النفس اذا اشرق عليها
نور العقل الفعال تصير المقدمات الخيالية عقلية . وتنكشف
المعقولات كلها بواسطة المبادئ وليس بيدنا تحصيل المعقولات
بل التعرض لنفحات فضل الله ورحمته * وفي السؤال الخامس
ينكشف أن النفس الانسانية تعقل المعقولات مرتبة * وكل
ما فيه تدرج وترتيب فليس بواحد من كل وجه وينكشف
به أن الواحد الحق الذي يستحق الوجدانية هو الله تعالى

لحسب - ولهذا ليس له صفة منتظرة (١) ولا كذلك غيره*
 وفي السؤال السادس يظهر أن الصورة المعقولة اذا
 اتصلت بالنفس فهي مدركة وهي ادراك ولا تحتاج الى
 ادراك آخر *

وفي السؤال السابع ينكشف أن النفس اذا قويت
 استغنت عن التفكير وتحصيل المقدمات - بل تتواتر عليها
 السكينات الالهية وتحصل لها المعقولات اليقينية دفعة عقيب
 تضرع واشتياق أو من غير تضرع واحتقار *

وفي السؤال الثامن يظهر أن النفس تدرك المعاني المجردة
 عن المواد سواء كانت كلية أو جزئية فتدرك نفسها وغيرها
 من النفوس المجردة وان كانت جزئية لأنها مجردة عن المادة
 وينكشف به سر عظيم وهو ان الحقيقة التي لنا لا يشاركنا
 فيها غيرنا من الحيوانات* ويظهر ان كونها معقولة ليس زائداً
 على كونها موجودة الوجود الذي لها بل زيادة شرط على الوجود
 المطلق وهو أن وجود ما هيئها هي أنها معقولة حاصلة لها
 في نفسها ليس لغيرها - وهذا فصل جليل ينتهي عليه معرفة
 صفات الحق جل جلاله *

وفي السؤال التاسع يظهر أن اذا أدركنا القول المفارقة

(١) بل مؤلف من هيولى وصورة من امكان ووجوب*

فصور حقائقها تكون أمثلة حقائقها وكذلك يكون كل ادراك*
وفي السؤال العاشر ينكشف أنا ندرك ذاتنا بذاتنا لا بقوة
أخرى جسمانية *

وفي السؤال الحادي عشر يظهر ان المانع عن التعقل
هو المادة *

وفي السؤال الثاني عشر ينكشف أن كل شيء حقيقته
الصرقة لا توجد متمينة بلوازم تتميز بها* ومن حيث انه ملزوم
لوازم شتى فباللوازم تتميز *

وفي السؤال الثالث عشر ينكشف أنها بمنقل المعقولات
لا تصير مركبة كالمرآة *

وفي السؤال الرابع عشر ينكشف وجه تأثير الطاعات
والمعاصي والفضائل والذائل في النفس مع أن النفس مفارقة
للبدن وهو فصل عظيم يبتنى عليه قواعد الشرع واتباع سنة
سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم *

ثم نذكر زيادة تبصرة يظهر فيها ان الفضائل والذائل
تنشأ من ثلاث قوى في الانسان، قوة التخيل، وقوة الشهوة
وقوة الغضب* ونذكر في قوة التخيل أسراراً عجيبية يظهر
منها الوحي. وفي مقابلته المرافاة والكهانة* ونذكر منفعة
قوة الشهوة ومضرتها* ومنفعة قوة الغضب ومضرتها *

ثم نذكر بيان أمهات الفضائل ونتائجها وثمراتها وما
يندرج تحت كل واحدة منها من الفضائل والذائل *

ثم نذكر مثال القلب بالاضافة الى العلوم * ثم بيان أمثلة
القلوب مع الجنود أى قواها *

ثم نذكر أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً
وكيف يخدم بعضها بعضاً *

ثم نذكر أن الأرواح البشرية حادثة حدثت عند
استعداد النطفة * ونورد على هذه اشكالات وتنقصى عنها
ونذكر في هذا الفصل حال البدء والاعادة * ونذكر فيه أسراراً
من العلوم *

ثم نذكر بقاء النفس بعد المفارقة * ثم نذكر بيان اثبات
العقل الفعال والعقل المنفصل فى النفوس الانسانية *

ثم نذكر قاعدة فى النبوة والرسالة وتلك القاعدة تشتمل
على بيانات * بيان أن الرسالة هل تقتصر بالجد * وبيان أن
الرسالة حظوة مكتسبة أم اثره ربانية * وبيان اثبات الرسالة
بالبرهان * وبيان خواص الرسالة والمعجزات * وبيان كيفية الدعوة
وما يؤخذ من السمع وما لا يؤخذ * ويظهر فيها أصناف
المعجزات وكرامات الأولياء * ونذكر خاتمة فى بيان أن أفضل
نوع البشر من هو * ثم نذكر السعادة والشقاوة وهو علم المعاد *

ثم نذكر معنى اللقاء والرؤية * ثم نعطف ونمرج عروجا
ونزقي رقياً الى معرفة البارئ جل جلاله ومعرفة صفاته وأفعاله
ومعرفة ملائكته ومراتبهم ومعرفة الكرام الكاتبين
وغير ذلك من المعارف كما أشرنا اليه في أول الكتاب *
ونأتي على فصل فصل الى ان نختم الكتاب * مستعينين بالله
ومتوكلين عليه * ومستوفقين منه * والله ولي التوفيق بفضله
ورحمته *

مقدمة

في معاني الالفاظ المترادفة على النفس وهي أربعة ، النفس
والقلب ، والروح ، والعقل *

أما النفس فتطلق بمعنيين - أحدهما أن يطلق ويراد به
المعنى الجامع للصفات المذمومة وهي القوى الحيوانية المضادة
للقوى العقلية وهو المفهوم عند اطلاق الصوفية فيقال من
أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك واليه الاشارة بقول نبينا عليه
السلام (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك)

والثاني أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي ^(١) وذاته فان

(١) يقول القونوي إن معنى النفس في قوله من عرف نفسه

فقد عرف ربه على هذا المعنى الثاني *

نفس كل شيء حقيقة وهو الجوهر الذى هو محل العقولات
وهو من عالم الملكوت ومن عالم الامر على ما نبين * نعم
تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها المعارضة عليها . فان اتجهت
الى صوب الصواب وزلت عليها السكينات الالهية وتواترت
عليها تفحات فيض الجود الالهى فتطمئن الى ذكر الله عز
وجل وتسكن الى المعارف الالهية وتطير الى أعلى أفق
الملكوت فيقال نفس مطمئنة * قال الله تعالى (يا أيها النفس
الطمئنة ارجى الى ربك راضية مرضية) وان كانت مع قواها
وجنودها فى حراب و قتال وشجار وزراع وكان الحرب بينهما
سجالا فتارة لها اليد عليها وتارة للقوى عليها اليد فلا تكون
حالتها مستقيمة . فتارة تنزع الى جانب العقول فتتلقى العقولات
وتثبت على الطاعات . وتارة تستولى عليها القوى فتعبط الى
حضيض منازل البهائم فهذه النفس نفس لوامة وهذه النفس
هى حالة أكثر الخلق فان من ارتفع الى أفق الملائكة حتى
تحلّى بالعلوم والفضائل النفسية والاعمال الحسنة فهو ملك
جسمانى لا ارتفاعه عن الانسانية وعدم مشاركته للبشر إلا
بالصورة التخطيطية . ولهذا قال الله تعالى (ما هذا بشر ان
هذا إلا ملك كريم)

ومن اتضع حتى صار فى حضيض البهائم فلو تصور كلب

أوحار منتصب القامة متكلم لكان هوائاه لانسلاخه عن الفضائل الانسانية وعدم مشاركته للانسان الا بالصورة التخطيطية - وهذه هي النفس الامارة بالسوء *

فُجِّلَهُمْ إِذَا فَكَّرَتْ فِيهِمْ * حمير أو كلاب أو ذئاب وهو من الأنس المذكورين في قوله تعالى (شياطين الأنس) والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا) وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه «يا شباه الرجال ولا رجال» فمثل هذه النفس تراه أبداً عبداً لـحجر أو مدر أو بهيمة أو ظعينة (١) وهذا هو الذي أخبر الله سبحانه عنه فقال (إن النفس لأمرارة بالسوء).

أما القلب فيطلق أيضاً بمعينين - أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في جوف الانسان من جانب اليسار، وقد عُرِفَ ذلك بالشرج وهو مركب الدم الاسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني - وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للانسان وهو الذي يفتنى بالموت جميع الحواس بسببه *

والثاني « وهو الذي نحن بصدد بيانته » هو الروح الانساني التحمل لأمانة الله المتجلي بالمعرفة المركوز فيه العلم

(١) الظعينة الهودج والمراد به المرأة فيه .

بالفطرة الناطق بالتوحيد بقوله بلى فهو أصل الآدمى ونهاية
الكائنات فى عالم المعاد . قال الله تعالى (قل الروح من أمر
ربى) وقال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)

وقال نبينا عليه السلام « إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين
من أصابع الرحمن » الى آخره * وحيثما ورد فى الشرع القلب
فيراد به ما نحن بصدد بيانه وان أطلق فى موضع على اللحم
الصنوبرى فلانه متملقه الخاصّ وأول متملقه كما قال النبي
عليه الصلاة والسلام « ان فى جوف ابن آدم لمضغة اذا صلحت
صلح بها سائر الجسد واذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا
وهى القلب »

أما الروح فيطلق ويراد به البخار اللطيف الذى يصعد
من منبع القلب ويتصاعد الى الدماغ بواسطة العروق ومن
الدماغ يسرى بواسطة العروق أيضاً الى جميع البدن فيعمل
فى كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملاً وهو مركب
الحياة فهذا البخار كالسراج - والحياة التى قامت به كالضوء
وكيفية تأثيره فى البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت
ويطلق ويراد به المبدع الصادر من أمر الله تعالى الذى هو محل
العلوم والوحى والالهام وهو من جنس الملائكة مفارق للعالم
الجسمانى قائم بذاته على ما نبين *

ويطلق أيضاً ويراد به الروح الذي في مقابلة جميع
 الملائكة وهو المبدع الأول وهو روح القدس*
 ويطلق أيضاً ويراد به القرآن وعلى الجملة فهو عبارة عما به
 حياة ما على الجملة*

أما العقل فيطلق ويراد به العقل الأول وهو الذي يُعبرُّ
 عنه بالعقل في قول النبي صلى الله عليه وسلم « أول ما خلق الله
 العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر » أي أقبل حتى
 تستكمل بي وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك وهو
 الذي قال الله تعالى له « وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أعزَّ عليَّ
 ولا أفضل منك بك آخذ وبك أعطي » الحديث. وهو الذي
 يبرعنه بالقلم كما قال عليه السلام « إن أول ما خلق الله القلم فقال
 له اكتب فقال وما اكتب قال ما هو كائن إلى يوم القيامة
 من عملٍ وأثرٍ وورزقٍ وأجلٍ فكتب ما يكون وما هو كائن
 إلى يوم القيامة »

والاطلاق الثاني أن يطلق ويراد به النفس الإنسانية*
 والاطلاق الثالث أن يطلق ويراد به صفة النفس وهو
 بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين وهي بواسطة
 مستعدة لإدراك المقولات كما أن العين بواسطة البصر
 مستعدة لإدراك المحسوسات وهو الذي قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم فيه عن ربه عز وجل « وعزتي وجلالي لا أكمننك
فيمن أجبت » ونحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ
النفس والروح والقلب والعقل فزيد به النفس الانسانية التي
هي محل المعقولات - هذه هي المقدمة *

﴿ بيان اثبات النفس على الجملة ﴾

والنفس أظهر من أن تحتاج الى دليل في ثبوتها فان
جميع خطابات الشرع تتوجه لاعلى معدوم بل على موجود
حي ي فهم الخطاب ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول من
المعلوم الذى لا يرتاب فيه إن الاشياء •ها اشتركت فى شىء
وافترقت فى شىء آخر فان المشترك فيه غير المفرق فيه ونصادف
كافة الاجسام مشتركة فى انها أجسام يمكن ان يفرض فيها
ابعاد ثلاثة متقاطعة . ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك
والادراك فان كان تحركها لأجل جسميتها فينبى أن يكون
كل جسم متحركاً لأن الحقائق لا تختلف (١) وما يجب لنوع
يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة . وان كان
لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل فذلك المبدأ
هو النفس الى أن يبين انه جوهر أو عرض •مثال ذلك أنا ترى
الاجسام النباتية تنمى وتنمى وتولد والمثل وتتحرك حركات

(١) أى فى لوازم الحقيقة الواحدة *

مختلفة من التشعيب والتعريق. فهذه المعاني ان كانت للجسمية
 فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك * وان كانت لنير
 الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية * ثم
 الحيوان فيه ما فى النبات ويحرك بالارادة ويهتدى
 الى مصالح نفسه وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر * فنعلم قطعاً
 أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية * ثم نجد الانسان فيه
 جميع ما فى النبات والحيوان من المعاني ويتميز بادرأك الاشياء
 الخارجة عن الحس مثل ان الكل أعظم من الجزء فيدرك
 الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية
 ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية فان
 الانسان يدرك الكل من كل جزئى ويجعل ذلك الكلّ مقدمة
 قياس ويستنتج منه نتيجة فلا الادراك الكلّ يفكر ولا
 المدرك لذلك يمجّد ولا العرض ولا الجسم القابل للمرض
 ولا النبات ولا الحيوان غير الانسان يدرك الكلّ حتى يقوم
 به الكلّ فينقسم بأقسام الجسم إذ الكلّ له وحدة خاصة من
 حيث هو كلّ لا ينقسم البتة فلا يكون للانسان المطلق الكلّ
 نصف وثلاث وربيع فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم
 ولا عرض فى جسم ولا وضع له ولا اين له فيشار اليه بل وجوده
 وجود عقلى أخفى من كل شئ وعند الحس وأظهر من كل شئ للعقل

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت
أنه منزّه عن المادة والصور الجسمانية *

﴿ تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال ﴾

فنقول كل مبدأ يصدر منه فعل - فاما أن يكون له شعور
بفعله أولم يكن فان لم يكن له شعور فاما أن يكون فعله متحداً
على نسق واحد - وإما أن يكون مختلفاً * وان كان له شعور
فاما أن يكون له تعقل أولم يكن * فان كان له تعقل فاما أن
يكون فعله متحداً على نسق واحد - وإما أن يكون مختلفاً
فهذه خمسة أقسام ^(١) فا كان فعله متحداً وليس له شعور
فذلك المبدأ يسمى مبدأً طبيعياً كما في الاجسام الثقيلة من المهبوط
وفي الخفيفة من الصعود * وان كان فعله مختلفاً وليس له شعور
فهو النفس النباتي فان النبات يتحرك حركات مختلفة * وان كان
له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيواني * وان كان له تعقل
ومع التعقل اختيار في الفعل والترك فهو النفس الانساني *
وان كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس
الفلكي *

(١) وهي هذه (١) ما ليس له شعور وفعله متحد (٢) ما ليس له
شعور وفعله مختلف (٣) ما له شعور ولم يكن له تعقل (٤) ما له
شعور وتعقل وفعله متحد (٥) ما له شعور وتعقل وفعله مختلف

﴿رسوم النفوس الثلاثة﴾

فرسم النفوس الثلاثة براسمها فان شرائط الحد الحقيقي

متعذر الوجود ههنا بل وفي كل الموجودات *

ف نقول أما النفس النباتية فهي الكمال الأول (١) لجسم

طبيعي آلى من جهة ما يقتضى وينمو ويولد للمثل *

وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي

آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة *

وأما النفس الانسانية فهو الكمال الأول لجسم طبيعي

آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط

بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية *

وقولنا الكمال الأول أى من غير واسطة كمال آخر لأن

الكمال قد يكون أولا وقد يكون ثانيا *

وقولنا لجسم طبيعي أى غير صناعى لافى الأذهان بل

فى الأعيان *

وقولنا آلى أى ذى آلات يستعين بها ذلك الكمال

الأول فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة * ولفظ الكمال أولى

من لفظ القوة لأن القوة تكون بالنسبة الى ما يصدر عنها من

(١) قال ارسطاطاليس النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى

ذى حياة بالقوة *

الأفعال أو بالقياس الى ما قبله من الصور المحسوسة والمعقولة
 وإطلاق لفظ القوة عليهما يكون باشتراك الاسم فيكون الحد
 مشتملا على لفظ مشترك وان عني بالحد أحدهما كان الحد ناقصاً
 ولفظ الكمال يشمل القوتين بالتواطؤ فهو أولى * فان
 قيل إنه صورة كان ذلك بالاضافة الى المادة التي تحلها فيجتمع
 منها جوهر نباتي أو حيواني *

ولفظ الكمال بالقياس الى جملة الجواهر ولاستكمال
 الجنس به نوع محصل في الأنواع وهو نسبة الخاص الى الشيء
 العام الغير البعيد من جوهره فهو أولى من لفظ الصورة ويجب
 أن يعلم أنه اذا قيل نفس «أى اطلق» على صورة الفلك
 وعلى صورة النبات والحيوان والانسان فاما يقال باشتراك
 الاسم فان النفوس الفلكية ليست تفعل بالآلات ولا الحياة
 فيها حياة التغذى والنمو ولا احساسها احساس الحيوان
 ولا نطقها نطق الانسان *

* بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل
 أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر
 وكذلك المعقولات الواردة في الشرع بعد المات تدل على أن
 النفس جوهر فان الأتم وان حل بالبدن فلاجل النفس * ثم
 للنفس عذاب آخر يخصه وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق

وكذلك ما يدل على بقاءه على ماسنين فيما بعد ان شاء الله تعالى
أما من حيث العقل فن وجهين، وجه عام يمكن اثباته
مع كل أحد، ووجه خاص يتفطن له أهل الخصوص والانصاف
أما الأول فهو أن يعلم أن حقيقة الانسان ليس عبارة عن
الجسم فحسب فانه انما يكون انسانا اذا كان جوهرًا وأن يكون
له امتداد في أبعاد تفرض طولًا وعرضًا وعمقًا - وأن يكون
مع ذلك ذا نفس - وأن تكون نفسه نفسًا يفتدى بها ويحسّ
ويتحرك بالارادة ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يفهم
المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها إن لم يكن عائق من
خارج لا من جهة الانسانية فاذا التأم جميع هذا حصل من
جملتها ذات واحدة هي ذات الانسان - فاذا ثبت بهذا أن حقيقة
الانسان لا تكون عرضًا لأن الأعراض يجوز أن تتبدل
والحقيقة بعينها باقية فان الحقائق لا تتبدل فاذا هو ثابت فيك
مذ كنت فهو نفسك وما يطرأ عليك وزول فهو الاعراض *
وأما الوجه الثاني وهو البيان الخاص فهو الذي يصلح
لأهل الفطنة ومن فيه لطف الفهم والاصابة فهو انك اذا
كنت صحيحًا مطرًا عنك الآفات مجنبًا عنك صدمات
الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك
ولا تتماس أجزاءك وكنت في هواء طلق (أي معتدل) ففي

هذه الحالة أنت لا تنفل عن إنديتك وحقيقتك بل وفي النوم أيضاً فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلاقتها وانه لا تمزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج الى تجريد وتقسير وليس ههنا ماهية ثم معقولة بل ماهيته معقوليته، ومعقوليته ماهيته * وهذه نكتة نفيسة عظيمة وستقف عليها ان شاء الله أشرح من هذا *

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخالص أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك أى نفسك بل يكون هو البدن وعوارضه لكان لا يخلو إما أن يكون الشعور به جملة بدئك أو بعضه وبطل أن تكون الجملة لأن الانسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه * وان كان بعضاً منه فلا يخلو إما أن يكون ظاهراً أو باطناً فان كان ظاهراً فهو مدرك بالحس والنفس غير مدرك بالحس كيف ونحن في الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالها وفرضنا أن الأعضاء لا تماس وان كان النفس والذات عضواً باطنياً من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضاً لأن الأعضاء الباطنة انما يوصل اليها بالتشريح فثبت أن مدركك ليس شيئاً من هذه الأشياء فانك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة فما اُلجِئت الى ادراكه

ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر فإذا ثبت بهذا
أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحواس أو مما يشبه الحواس
بوجه من الوجوه *

﴿ زيادة إيضاح من جهة الإدراك ﴾

فنقول إنك تدرك في جميع الأحوال ذاتك فيما إذا
تدركه فانه لا بد من مدرك فلا يخلو إما أن يكون أحد مشاعرك
ظاهراً أو عقلاً أو قوة غير مشاعرك فإن كان عقلاً فلا يخلو
إما أن يكون ذلك الإدراك بوسيط أو بقياس أو بقوة
متوسطة بين الإدراك والنفس أو بغير وسط * وما أظنك
تفتقر في ذلك إلى وسط فانه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك
فانه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك فبقى أن تدرك بغير
وسط وإذا كان كذلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك
بمشاعرك أو بذاتك ولا يتصور أن يكون بمشاعرك فإن الحواس
لا تدرك إلا الأجسام وما يتعلق بالأجسام من الألوان والنغمات
وغير ذلك فبقى أنك تدرك ذاتك بذاتك فمن هذا ثبت أنك
جوهر مفارق *

وهذا البيان الخاص إما ضائع وإما قاطع ضائع للمنفلين
الذين لم يلحظوا إلا بعين السخط فإن من يلحظ مقدمة بعين

السخط كان الشك أسرع اليه من الماء الى الحدور (١)
أما للمستبصرين فهو قاطع *

فان قال قائل إنما أثبت ذاتي بوسط وذلك الوسط هو
فعل من أفعالي فأستدل بأفعالي على وجود النفس *

فالجواب عن هذا من وجهين (أحدهما) أن هذا
لا يتمشى في الفرض المذكور فانا جعلناك بمنزلة عن الافعال
ومع هذا ثبتت ذاتك وأنتيتك (والثاني) ان هذا الفعل
إما أن تثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلا مطلقا لنفسك
وان أثبتته فعلا وخصصته بالاضافة فقد أثبت أولا نفسك
وأدركت أولا ذاتك فانك أخذت ذاتك جزءا من فعلك
والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل أولا أقل من أن يكون
معه فذاتك اذا مثبتة معه أو قبله لا به - وهذا فصل لطيف
يبتنى عليه باب من المعرفة شريف كما سندكر ان شاء الله تعالى
* بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حسا
ولا يدركها جسم وأن إدراكها لا يكون بالآلات جسمانية في حال *
وهذا أدق وأعصى على الأذهان الزائفة عن الجادة الآلفة
بالخيالات والموجودات الحسية * ولنا أن نتوصل الى هذا
المقصود ببراهين قاطعة ودلائل واضحة *

البرهان الأول أن نقول معلوم إنا نتلقى المقولات
 ونذكر الأشياء التي لا تدخل في الحس والخيال والمقول
 متحد فلو حلّ في منقسم لا تقسم المتحد وهذا محال وتحقيقه
 هو أنه لو كان النفس ذا مقدار وحلّ فيه معقول فاما أن يحل
 في شيء منقسم أو في شيء غير منقسم ومعلوم أن غير المنقسم
 انما هو طرف الخط وهو نهاية مالا يميز لها في الوضع عن الخط
 والمقدار الذي هي متصلة به حتى يستقر فيها شيء من غير أن يكون
 في شيء من ذلك الخط بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هي
 طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز أن يقال
 بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه
 متقدر بالعرض فكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك ينتهي
 بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة منفردة قبل شيئا من
 الاشياء لكان يتميز لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين
 جهة منها تلى الخط وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ
 منفصلة عن الخط وللخط نهاية غيرها يلاقيها فتكون تلك
 النقطة نهاية الخط لا هذه * والكلام فيها وفي هذه النقطة
 واحد * ويؤدي هذا الى أن تكون النقطة متشافمة في الخط
 إما متناهية - وإما غير متناهية وهذا أمر قد بان في موضعه
 استحالاته ونشير الى رمزته فنقول * إن النقطتين حينئذ التين

تطبقان بنقطة واحدة من جنبتيها - إما أن تكون هذه النقطة
 المتوسطة محجز بينهما فلا تماسان فيلزم حينئذ في البداية
 العقلية الأولية أن يكون كل واحد منهما يختص بشيء من
 الوسطى يماسه فتقسم حينئذ الوسطى وهذا محال - وإما أن
 تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس فيئذ تكون
 الصورة المعقولة حالة في جميع النقط وجميع النقط كنقطة
 واحدة ، وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة المنفصلة عن الخط
 فالخط من جهة ما ينفصل عنها طرف ونهاية بها ينفصل عنها
 فتلك النقطة تكون ميانة لهذه في الوضع *

وقد وُضِعَت النقط كلها مشتركة في الوضع هذا خلف
 فقد بطل إذاً أن يكون محل العقولات من الجسم شيئاً غير
 منقسم فبقى أن يكون من الجسم شيئاً منقسماً لفرض صورة
 معقولة في شيء منقسم فإذا فرضنا في الشيء المنقسم اتقساماً
 عرض للصورة أن تنقسم حينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان
 متشابهين أو غير متشابهين فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع
 منهما ما ليس بهما إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما
 من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون
 حينئذ الصورة المعقولة شكلاً ما أعددنا ما وليس كل صورة
 معقولة شكلاً * وتصير حينئذ الصورة خيالية لاعقلية *

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى لأن الثاني إذا كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء لمعنى الكل هذا الواحد لا كليهما وأن كان داخلاً في معناه فن البين الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام * وأن كانا غير متشابهين فليُنظر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن أن تكون الأجزاء الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية * وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن أن يكون توم القسمة يفرز الجنس والفصل بل مما لانشتك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحل أن ذلك التمييز لا يتوقف على توم القسمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل وأيضاً لتكن

القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنسا ومن جانب
فصلا فالو غيرنا القسمة كان يقع منها في جانب نصف جنس
ونصف فصل - أو كان ينقلب وكان فرضنا الوهمي يدور مقام
الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضا لا يثنى فانه يمكننا أن
نوقع قسما في قسم * وأيضا كل معقول يمكن أن يقسم الى
معقولات أبسط فان ههنا معقولات هي أبسط المعقولات
ومبادئ التركيب في سائر المعقولات فليس لها لا أجناس
ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى
كالوحدة والعلّة وغير ذلك * فاذا ليس يمكن أن تكون
الاجزاء المفروضة فيه أجزاء متشابهة كل واحد منها هو في معنى
الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا أيضا يمكن أن
تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة
فاذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل
طرفا من المقادير غير منقسم تبين أن محل المعقولات جوهر
ليس يحسم ولا أيضا قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من
الانقسام ثم يتبعه سائر الحالات *

البرهان الثاني أن نقول القوة العقلية هو ذات تجرد
المعقولات عن الكم المحدود والآن والوضع وسائر عوارض
الجسم فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع

كيف هي مجردة عنه بأب القياس الى الشيء المأخوذ منه
 أو بالقياس الى الشيء الآخذ أعني هذه الفئات المعقولة تجرد عن
 الوضع في الوجود الخارجى أو في الوجود المتصور في الجوهر
 العاقل، ومحال أن يكون كذلك في الوجود الخارجى فبقى أن
 يكون انما هو مفارق للوضع والآن عند وجوده في العقل
 فاذاً اذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبمحيث يقع
 اليها اشارة تميزها واتقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى فلا
 يمكن أن يكون في جسم *

البرهان الثالث اذا انطبعت الصورة الأحادية الغير
 المنقسمة التي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة
 ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون لها ولا شيء من أجزائها
 التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة الى الشيء المعقول الواحد
 الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة أو تكون تلك النسبة
 لكل واحد من أجزائها التي تفرض أو تكون لبعضها دون
 بعض فان لم يكن لشيء منها نسبة فليست لبعضها ولا لكلها
 لاحالة نسبة فينبغى أن لا تدرك وأن لا يكون بين هذا
 المعقول ومعقول آخر فرق وليس كذلك فانا نجد تفرقة
 ضرورية وان كان لبعضها دون بعض نسبة فالبعض الذى
 لانسبة له ليس هو من معناه في شيء. ويلزم أن يكون الشيء

الواحد مجهولا ومعقولا بالقياس الى البعضين - وهذا محال
 وإن كان لكل جزء يفرض نسبة - فاما أن تكون لكل
 جزء يفرض نسبة الى الذات المعقول بأسرها أو الى جزء من الذات
 المعقول فإن كان لكل جزء يفرض الى الذات بأسرها نسبة
 فليست الأجزاء إذاً أجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها
 معقول في نفسه مفرد* وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة
 الآخر الى الذات فعلوم أن الذات منقسمة في المعقول وقد
 وضعناها غير منقسمة - هذا خلف* ومن هذا تبين أن الصورة
 المنطبقة في المادة لا تكون إلا اشباحاً لا أمور جزئية منقسمة
 لكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة الى جزء منها *

فان قيل منشأ التلبيس في هذا البرهان قولكم إن المعنى
 المعقول ان كان له نسبة الى بعض الذات فيكون البعض
 الآخر ليس من معنى المعقول في شيء ونحن هكذا نقول فان
 المدرك منها هو جزء وذلك الجزء لا ينقسم وهو المسمى
 بالجوهر المفرد *

قلنا أتم بين أمرين - إما أن تقولوا نسبة المعقول الى بعض
 منقسم - أو الى بعض غير منقسم فان كان نسبته الى بعض منقسم
 فاذا قسمنا يلزم انقسام المعقول ويعود البرهان الأول بعينه
 وإن قلتم ينتسب الى جزء لا ينقسم فكل جزء من الجسم منقسم

وقد برهننا على ذلك ، وله براهين هتمسية ليس ههنا موضع
ذكرها *

البرهان الرابع أن نقول إن القوة العقلية لو كانت تعقل
بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها انما يستقيم باستعمال تلك الآلة
الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان
لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين
آلتها آلة ولا بينها وبين انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها والتي
تدعى آلتها وانها عقلت فاذا تعقل بذاتها لا بالآلة * وأيضا لا يخلو
إما أن يكون تعقلها آلتها إما لوجود ذات صورة آلتها وإما
أخرى مخالفة لها وهي صورة أيضا فيها وفي آلتها أول وجود
صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها فان كانت لوجود
صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها بالشركة دائما فيجب أن تعقل
آلتها دائما التي كانت تعقل لوجود صورة آلتها وان كان لوجود
صورة غير تلك الصورة فان المخالفة بين أشياء تدخل في حد
واحد إما لأختلاف المواد والأعراض وإما لأختلاف مابين
الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والوجود في المادة وليس
ههنا اختلاف مواد وأعراض فان المادة واحدة والأعراض
واحدة وليس ههنا اختلاف بالتجريد والوجود في المادة فان
كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف للخصوص والعموم لأن

أحدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية والواحد
التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص بأحدهما
دون الآخر * وأما ذات النفس فانها تدرك دائما وجودها
لاشئنا من الأجسام التي معها وفيها ولا يجوز أن يكون
لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلهة فان هذا أشد
استحالة لأن الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته
عاقلا لما تلك الصورة صورته أولا تلك الصورة مضافة اليه
فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة
المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضا صورة شيء مضاف
اليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما نأخذ
ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البته - فهذا
برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك للآلة التي هي
آلهة في الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجيا ولا
يحس ذاته ولا فعله ولا آلهة ولا احساسه وكذلك الخيال
لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلهة بل إن تخيل آلهة تخيلها
لا على نحو يخصه بأنه لا محالة له دون غيره الا أن يكون
الحس يورد عليه صورة آلهة لو أمكن فيكون حينئذ انما يحكي
خيالا مأخوذاً عن الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم
تكن آلهة كذلك لم يتخيله *

البرهان الخامس مركب من مجموع دلائل واضحة وشواهد
لأئمة من أحاط بها علما يقينياً يتقن قطعاً أن النفس ليست
بجسم ولا تحل في الأجسام *

وطريقه أن نقول إن النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إما
أن تكون حالة في البدن أو خارجة البدن فإن كانت خارجة
البدن فكيف تؤثر وتصرف في هذا الجسم وكيف يكون
قوام البدن بها وكيف تنصرف في المعارف العقلية في الملك
والملكوت فتعرف الأول الحق وتسافر في العرفان العقلي
وتستوفي المقولات في ذاتها : وإن كانت حالة في البدن فلا
يخلو إما أن تكون حالة بجميع البدن أو ببعضه فإن كانت حالة
بجميع البدن فكان ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنتقص أو
تنزوي وتنتقل من عضو إلى عضو فتارة تمتد بامتداد الأعضاء
وتارة تنقاص بذبول الأعضاء - وهذا كله محال عند من له
غريزة صحيحة وفطنة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال ،
وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل
أو بالفرض فينبغي أن تنقسم النفس إلى أن تنتهي بالاقسام
إلى أقل شيء وأحقر وهو هذا معلوم إحالته على البديهة فكيف
يكون كذلك حال النفس التي هي محل المعارف وبه شرف
الإنسان على جميع الحيوانات وهو المستند للقاء الله تعالى وهو

المخاطب وهو المثاب وهو المعاقب وهو الذي اذا زكاه الانسان
 أفلح واذا حساه خاب وخسر وهو خلاصة الموجودات
 وزبدة الكائنات في عالم العود وهو الذي يبقى بعد موت
 البدن وهو الذي ان كان متحلياً بالمعارف وصل الى السعادة
 الأبدية فرحاً مستبشراً ببقاء الله تعالى قال الله تعالى (أحياء
 عند ربهم يُرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) فمن كان له
 أدنى مُسكة من العقل يعلم أن الجوهر الذي هذا محله ومنزله
 لا يكون حالاً في البدن ولا يكون جزءاً من البدن لادم
 ولا بخار ولا مزاج ولا غيره : وأيضاً فانك تعلم أن نفسك مذ
 كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل
 إذ لو لم تتبدل لكان لا يفتدى لأن التفتدي ان يحل بالبدن
 بدل ما محل فاذا نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء *

وأيضاً لو كانت النفس الانسانية منطبعة في البدن لكان
 ضعف فعلها مع ضعف البدن لكنها لا تضعف مع ضعف
 البدن ثبت أنها غير منطبعة فيه : ودليل عدم الضعف المشاهدة
 فان بعد الأربعين تكون القوة البدنية في انحطاط والقوة
 العقلية في الزيادة والارتفاع *

وأما الذي يقوم من أن النفس تنسى ولا تفعل فعلها
 مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك بسبب أن فعلها

لا يتم إلا بالبدن فظن غير ضرورى ولا حق وذلك انه بعد
ما صح لنا أن النفس تفعل بذاتها يجب أن يطلب السبب في هذا
فان كان قد يمكن أن يجتمع أن للنفس فعلاً بذاتها وانها أيضاً
ترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض فليس
لهذا الاعتراض اعتبار *

فنقول إن النفس له فعلان فعل له بالقياس الى البدن
وهو السياسة، وفعل بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو التعقل
وهما متعاندان متماثلان فانه اذا اشتغل بأحدهما انصرف عن
الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، وشواغله من جهة
البدن الأحاساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف
والغم والوجع: وأنت تعلم هذا بأنك اذا أخذت تفكر في
مقول تعطّل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتفسر
النفس بالرجوع الى جهاتها *

وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل اذا كثرت
على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها
آفة بوجه: وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل
دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض
ولو كانت الصورة المقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة
لكان رجوع الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس

وليس الأمر كذلك فإنه قد يعود النفس الى ملكتها وهياتها عاقلة بجميع ما عقلته بحاله فقد كانت اذاً كلها معها إلا أنها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعاله التمايز بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه فإن الخوف يُغفل عن الوجد والشهوة تصد عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى أمر واحد وكلها قوى النفس الواحدة وهي ملكها والقوى رعيّتها وجنودها فإذا ليس يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بحالة شيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء *

ولنا أن تتوسّع في بيان هذا الباب لأن هذا الباب من أصعب أبواب النفس إلا أنه بعد بلوغ الكفاية تنسب الازدياد الى تكلف مالا يحتاج اليه : فقد ظهر من اصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب أن تكون علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف والله تعالى ولي الهداية والتوفيق *

﴿ بيان القوى الحيوانية ﴾

والقوى الحيوانية تنقسم الى محرّكة ومدركة : والمحرّكة إما أن تكون محرّكة على أنها باعثة على الفعل أو على أنها فاعلة

والباعثة إما أن تكون على جذب النفع أو على دفع الضرر
والباعثة على جذب النفع هو الذى يَمِرُّ عنه بالشهوة وهو الذى
إذا ارْتُسِمَ فى الخيال معنى يُعلم أنه خير عنده أو يُظَنُّ يبعث
القوة الفاعلة على جذب ذلك النفع *

وأما الباعثة على دفع الضرر فهي التى يَمِرُّ عنها بالنفس
وهى القوة التى إذا ارْتُسِمَ فى الخيال ما يُلِمُّ أو يُظَنُّ أنه يضر
تبعثُ على تحريك يدفع به ذلك الضرراً والمؤذى طلباً للاتِّقَامِ
والغلبة *

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تتبث فى
الأعصاب، والمضلات من شأنها أن تُشجِّع العضلات فتجذب
الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو
ترخيها فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ وهذه
القوة هي التى يَمِرُّ عنها بالقدرة، والباعثة هي الإرادة *

وتحرير هذا هو أن كل فعل اختياري يدخل فى الوجود
فلا يدخل ما لم يأت اليه رسول القدرة وهو ذلك المعنى المودَّع
فى العضلات، والقدرة لا تتبث من وطنها ومكانها بل كأنها
فى دعة ورفاهية ما لم يأت اليها رسول الإرادة أما ارادة جذب
النفع أو ازالة الأذى والدفع والارادة لا تنتهض من مكانها ولا
تخرج من مكانها ما لم يأت اليها رسول العلم: فاذا أتى وجزم

الحكم انبعثت الإرادة ولا تجدد بدءاً من الانقياد والاذعان
 وإذا جزمَت الإرادة الحكم انبعثت القدرة لتحريك الأعضاء
 فلا تجدد محيصاً وخلاصاً من الإمتثال والارتسام بموجب
 رسمها: وإذا جزمَت القدرة الحكم تحركت الأعضاء بحيث
 لا تجدد محيصاً من الحركة: فإدام رسول العلم متردداً تكون
 الإرادة مترددة: ومادامت الإرادة مترددة تكون القدرة
 مترددة: ومادامت القدرة مترددة فالأفعال لا تدخل في الوجود
 ولا تظهر على الأعضاء: فإذا اتصل الحكم الجزم وجدت الأفعال *

* زيادة تحقيق *

اعلم أن الحركة الاختيارية التي هي خاصية الحيوان لها
 مبدأ ووسط وكال - أما المبدأ فحاجة الناقص الى السكالم
 واشتياق الطالب - وأما السكالم فنيل المطلوب وبينهما وسط
 وهو السلوك الطلبي: فالحركات الاختيارية التي للحيوان هي
 حركات مكانية فعلية الى جهات مختلفة «عن علم وشعور وطلب»
 بخلاف حركات النبات فانها لما كانت غير اختيارية توجهت
 الى جهات مختلفة من غير علم وشعور وطلب للخير: وحركاتها
 تكون حركة النمو والذبول والحركات الاختيارية للانسان حركات
 فكرية وحركات قولية وحركات فعلية وانما جهات اختلافها
 بخلاف حركات الحيوان فانها عدت قسمين منها وهي الفكرية

والقولية : والحركة النباتية احتاجت الى حسن تمهيد وتشذيب حتى تصل الى كمالها المطلوب وهو الثمرة وتوليد المثل *
 أما الثمرة فلا تنفعا بشخصه وأما توليد المثل فلا تنفعا بنوعه فلا يخلو وجوده في الكون عن نفع جزئي بشخصه وعن نفع كلي بنوعه *

والحركة الحيوانية احتاجت أيضاً الى حسن رعاية وتسخير حتى تصل الى كمالها المطلوب وهو الانتفاع بشخصه حملاً وركوباً وأكلاً وحرارة والانتفاع بنوعه سوماً وتوليداً وانتاجاً فلا يخلو وجوده في الكون عن نفع جزئي بشخصه وعن نفع كلي بنوعه *

وأما الحركة الانسانية فاحتاجت الى حسن عناية وتكليف بتأييد وتسديد وتعريف فان الحركة الفكرية يدخلها حق وباطل فيجب أن يختار الحق دون الباطل : والحركات القولية يدخلها صدق وكذب فيجب أن يختار الصدق دون الكذب : والحركات الفعلية يدخلها خير وشر ويجب أن يختار الخير دون الشر ولن يتحقق هذا الاختيار إلا من تأييد وتسديد وتعريف *

فأما التأييد فيظهر أثره في الافعال حتى يختار من الحركات الفعلية الخير ويترك الشر - وأما التسديد فيظهر أثره في

الأقوال حتى يختار من الحركات القولية الصدق ويترك
الكذب وأما التعريف فيظهر أثره في الأفكار حتى يختار
من الحركات الفكرية الحق ويترك الباطل *

ولإنما هذه المراتب الثلاثة مقدرة على المراتب الثلاثة
العلوية التي يعبر عنها نارة بالملائكة المؤيدين، ونارة بالحدود
الروحانيين، ونارة بالحروف والكلمات في عيين: وكما أن
الحركات النباتية احتاجت الى تشذيب والحركات الحيوانية
الى تهذيب كذلك احتاجت الحركات الانسانية الى تأديب *
ومن صفت اختياراته في حركاته الثلاث عن شائبة
الباطل والكذب والشر من كل وجه فهو الذي يحق له أن
يقول «أديني ربّي فأحسن تأديبي» وهو الذي يستحق أن يؤدب
غيره ويهذب ويذكر ويظهر ويعلم ويذكر لقوله تعالى (كما
أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم
الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) *

❦ بيان القوى المدركة ❦

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين مدركة من ظاهر
ومدركة من باطن: والمدركة من الظاهر تنقسم خمسة أقسام
وهي الحواس الخمس فنذكرها ونذكر كيفية تأديتها الى
الحس المشترك *

اعلم أن أول الحواس اتصالا بالحيوان وأعمها لجميع
الحيوانات وأسرها في بدن الحيوان هي حاسة اللمس وهي
قوة مبثوثة في جميع بشرات الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه
يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة
والرخاوة واللين والخشونة والخفة والثقيل والحامل لها جسم
لطيف في شبك العصب يسمى روحا ويستمد من القلب
والدماغ؛ وشرط ادراكه أن يستحيل كيفية البشرة إلى ضد
المدرک من الحرارة والبرودة وغيرها حتى يصير مدركا ولذلك
لا يدرك إلا ما هو أبرد منه أو أسخن أو أخشن أو ألين، والمثل
فلما يدرك؛ والمدركات مختلفة وهي مع اختلافها تستند إلى مدرک
واحد * وعند قوم قوة اللمس جنس لأربعة أنواع «من القوى»
* (أحداها) حاكمة في التضاد بين الحار والبارد * (والثانية) حاكمة
في التضاد بين الرطب واليابس * (والثالثة) حاكمة في التضاد بين
الصلب واللين * (والرابعة) حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس
وربما يزيدون على ذلك وهي (١) الطليعة الأولى للتنفس ولا
يخلو جزء من البشرة عن قوة اللمس ولا يوجد حيوان إلا
وفيه قوة اللمس *

﴿ والحكمة في القوة اللسية ﴾

هي أن الحكمة الالهية لما اقتضت أن يكون حيوان يتحرك بالارادة مركباً من العناصر وكان لا يؤمن عليه اضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ^{أيد} بالقوة اللسية حتى يهرب بها من المكان الغير الملائم ويقصد بها المكان الملائم * ثم يليها من الحواس حاسة الشم : ولما كان مثله من الحيوانات لا تستغنى جبلته عن التغذى وكان اكتسابه للغذاء بتصرف ارادى وكان من الأطعمة ما لا يوافقها ومنها ما يوافقها ^{أيد} بالقوة الشمية : اذا كانت الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة دلالة قوية *

وحاسة اللم قوة مبنوثة في زائد في الدماغ كحلمى الثدي ويدرك بها الروائح المختلفة الطيبة منها والكريهة : والحامل لها أيضاً جسم لطيف في الخلعين والمد لها الهواء اللطيف لاعلى أنه ينقل الرائحة من المترواح الى الحاسة فقط بل على أنه يستحيل اليه بالمجاورة كما يستحيل بمجاورة النار والبرد * والهواء بلطافته أسرع قبولاً للروائح منه للحرارة والبرودة وهذه القوة في الحيوانات أشد وأكثر * وأول ما يتصل بالجنين بعد قوة اللس هو قوة الشم - ولهذا تخفّض الأم عن الروائح الكريهة وأن لا تشم شيئاً من المطومات إلا أكلته

حتى لا يظهر خلل في الجنين : وقد يَظُنُّ أن النملة تحس بحس الشم
 حباً من الحبوب فتخرج من البيت فتطلبه وتصل اليه وان
 كان من وراء جدار وليس ذلك شأ مجرداً بل هو حس
 وقوة في حِسِّ وكيف لا والمطلوب ربما لا تكون له رائحة وقد
 يبرك كثيراً عن الحس بالشم وفي الخبر «الأرواح جنود مجنّدة
 تشامُّ كما تشامُّ الخيل فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها
 اختلف» وانما المراد بالتشامُّ الاحساس *

أما حاسة الذوق فهي أيضاً طليعة تعرف الطعوم
 الموافقة والمنافية وهي قوة مرتبة في العصب الفروشي على
 جِرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الأجرام الماسية لها
 المخالطة للرطوبة العذبة التي فيه مخالطة محيلة فإنها تأخذ طعم
 ذى الطعم وتستحيل اليه وربما تحيله اليها وكلما اتصل الطعم
 بذلك العصب أدركه العصب وهي التي تتلو الشم وتتصل هذه
 القوة بالجنين بعد قوة الشم فتظهر فيه عند الولادة فيتحرك
 الجنين ويحرك لسانه ويلتق نفسه بنفسه *

أما حاسة البصر ووجه منفعتها فان الحيوان المتحرك
 بالارادة لما كان تحركه الى بعض المواضع كواقف النيران وعن
 بعض المواضع كقتل الجبال وشطوط البحار ربما يؤدي
 الى الاضرار به أوجبت العناية الالهية اعطاء القوة المبصرة

في أكثر الحيوان وهي قوة مرتبة في العصبية المحيطة تدرك صورة
 ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون
 للتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة *
 ولا تظن أنه يفصل من المتلون شيء ويصل إلى العين
 ولا أن يفصل من العين شعاع فيمتد إلى المتلون لكن يحدث
 صورة في الصقيل المستعد لقبول الصورة بشرط المقابلة
 المخصوصة وتوسط الشفاف فإذا حصلت الصورة في الجليدية
 أفضت إلى العصبية المحيطة التي فيها روح هو جسم لطيف مثل
 ما تقع الصورة على الماء الرأكد فيفيض إلى ملتقى الأنبوبتين
 المتصلتين بالعينين في مقدمة الدماغ فيدرك الحس المشترك من
 الصورتين المتحدتين صورة واحدة وإلا كان يجب أن يرى
 شيئين إذ الصورة في الجليدية صورتان: ولما كانت الرطوبة
 الجليدية كرية والذي يقابل من سطح الكرة إنما يقابلها
 بالمرکز على خطوط موهومة خارجة من السطح إلى المركز
 فحينما قربت المسافة بين الرائي والرئي كانت الخطوط أكثر
 والشكل المخروط منها إلى المركز أقصر والزاوية أكبر: وحينما
 بمدت المسافة كانت الخطوط أقل والشكل المخروط منها إلى
 المركز أطول والزاوية أصغر وذلك بسبب رؤية البعيد صغيراً
 والقريب على هيئته *

وأما حاسة السمع فهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه بتموج الهواء المنضبط من قرع أو قلع انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت يتأدى الى الهواء المحصور الاكد في تجوف الصماخ ويحركه بشكل حركته فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبية فتتأدى بها الى الحس المشترك *

وقيل إن تلك العصبية مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة مدّ الجلد على الطبل إلا أنها على دقة لسج العنكبوت وصلابة الجلد المدبوغ *

وقيل إنها أعصاب كأوتار العود ممدودة في جوانب الصماخ وتحرك تلك الأوتار بتحريك الهواء الاكد فيه فيحصل منه طنين وانما تحرك على ترتيب تماقب الحروف والأصوات واختلافها في الرفع والخفض والخفة والثقيل والدقة والغلظ وكما أن الضياء شرط في الأبصار كذلك الهواء في السمع *

والسمع انما يسمع من محيط الدائرة: والبصر انما يبصر على خط مستقيم على أن تلك الخطوط المستقيمة تخرج من المحيط وتصل الى المركز من الكرة المدورة حتى ظن ظانون أن تلك الخطوط أشعة منبعثة من البصر الى القاعدة أو صور مقبوضة من القاعدة الى البصر: وكلا الوجهين خطأ كما ذكرناه *

والقوة السامعة تلي البصرة في النفع ووجه منفعتها أن
الأشياء الضارة والنافعة قد تُستدل عليها بخاص أصواتها
فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة السامعة في أكثر الحيوان
على أن منفعة هذه القوة في النوع الناطق من الحيوان تكاد
تفوق الثلاث *

وأما القوى المدركة من باطن فتقسم بالقسمة الأولى
ثلاثة أقسام: منها ما يدرك ولا يحفظ: ومنها ما يحفظ ولا يعقل
ومنها ما يدرك ويتصرف * ثم المدرك إما أن يدرك الصورة أو
المعنى: والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى: والمتصرف تارة
يتصرف في الصورة وتارة في المعنى: والمدرك يكون له
ادراك أو لى من غير واسطة وقد يكون له ادراك ولكن
بواسطة مدرك آخر *

والفرق بين الصورة والمعنى أن الصورة نغنى بها في
هذا المقام ما يدركه الحس الظاهر ثم يدركه الحس الباطن والمعنى
هو الذى يدركه الحس الباطن من غير أن يكون للحس الظاهر
فيه مدخل - فهذه تقسيم المدركات على الجملة *

أما تفصيلها وبيان اثباتها ومجاها فالمدرك للصورة هو
الحس المشترك ويسمى بِنطَاسِيَا وخازنه الخيال، والمدرك
للمعنى القوة الوهمية وخازنها الحافظة والذاكرة والذى يدرك

ويعقل هو القوة المتخيّلة وما لا يعقل ما ذكرناه من الوجود
والحس *

أما بيان اثباتها فهو بحسب الوجدان: أما اثبات الحس
المشترك فهو أنك تبصر القطر النازل خطأ مستقيماً والنقطة
الدائرة بسرعة خطأ مستديراً كله على سبيل المشاهدة لاعلى
سبيل التخيل ولو كان المدرك هو البصر الظاهر لكان يرى
القطر كما هو عليه والنقطة كما هي عليها فانه لا يدرك إلا المقابل
النازل وذلك ليس بخط: فملنا أن ثم قوة أخرى ارتسم فيها
هيئة مارأى أولاً وقبل أن تمحي تلك الهيئة لحقتها أخرى
وأخرى فرأها خطأ مستقيماً أو خطأ مستديراً والدليل عليه أنه
لو أدبرت النقطة لاسرعة لترى قطعاً متفرقة ففندك إذاً
قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر ما يشاهده وعندنا مجتمع
المحسوسات فتدركها وكذلك الانسان يحس من نفسه أنه اذا
أبصر شخصاً أو سمع كلاماً أدرك المبصر شخصاً واحداً وأدرك
المسموع كلاماً واحداً وما في العين عنده شخصان أعني شبحين
في العينين وكلامين في الأذنين فلم يقيناً أن محل الادراك
أمر وراء العينين والأذنين فالقوة المدركة لها قوة واحدة
اجتمعت عندها الصورتان أعني الشبحين في العينين على اتباقهما
والمدركان أعني المبصر والمسموع على اختلافهما فتلك القوة

تجمع التماثلات والمختلفات فسميناها الحس المشترك إذ لا تكون
 النفس مدركة إلا بهذه القوة وسميناها الأوح إذ لا تجتمع
 المحسوسات إلا في هذه القوة وليس لها إلا الإدراك فقط
 وإنما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى : ومن خواص
 هذه القوة استحضار المحسوسات في الحواس أولاً ثم إدراكها
 ثانياً : ومن خواصها أنها تدرك الجزئيات الشخصية دون الكليات
 العقلية : ومن خواصها أنها تحس باللذة والألم من المتخيلات
 كما تحس بالألم واللذة من المحسوسات الظاهرة *

وأما بيان القوة الخيالية فانا نعلم أنا إذا رأينا شيئاً
 وغبنا عنه أو غاب عنا بقيت صورته فينا كأننا نراها وراها
 فهي تحفظ مُثَلَّ (١) المحسوسات بعد الفيض وبها تين القوتين
 يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا الكون (٢)
 وإن لصاحب هذا الكون هذا الطعم فإن القاضي بهذين الحكمين
 لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضى عليهما *

وأما بيان القوة الوهمية فإن الحيوانات ناطقها وغير
 ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معاني جزئية
 غير محسوسة كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوها والعداوة
 والمحبة غير محسوستين وتحكم عليهما كما تحكم على المحسوس

(١) المثل جمع مثال (٢) وفي نسخة هذا اللون *

فعلنا أن هذه لقوة أخرى وللقوة الوهمية في الانسان أحكام خاصة منها حملها النفس أن تمنع وجود أشياء لا تخيل ولا ترسم في الخيال مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيز ومكان : ومنها اثبات الخلاء محيطاً بالعالم : ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته في النتيجة *

وقد قيل إن القوة الوهمية هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالأشياء الجزئية والصور الحسية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية *

وأما بيان القوة الحافظة فإنا نعلم أنا إذا أدركنا المعاني الجزئية لا نسيب عنا بالكلية فإنا نذكرها ونستحضرها بأدنى تأمل فعلنا أن لهذه المعاني خازناً يحفظها فتلك هي الحافظة مادامت باقية فيها فإذا غابت واستمادت فهي لنا ككرة ونسبة الحافظة الى المعاني كنسبة الصورة الى المحسوسات المتصورة في الحس المشترك *

وأما بيان قوة التخيل فإنا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصل وزكّب وزيد ونقص ونذكر معنى فنلحقه بالصورة فهذا التصرف لغير ما ذكر من القوى : ومن شأن هذه القوة أن تعمل بالطبع عملاً منتظماً أو غير منتظم وإنما ذلك

لتستعملها النفس على أى نظام تريده ولو لم يكن كذلك لكان
أمرًا طبيعيًا غير مقننٍ : ولما كان للانسان أن يتعلم الصناعات
المختلفة والنقوش الحبيبة والخطوط المنظومة ليكون مطبوعا
على فعل واحد كسائر الحيوانات فهذه القوة تستعملها النفس
فى التركيب والتفصيل تارة بحسب العقل العملى وتارة بحسب
العقل النظرى وهى فى ذاتها تركب وتفصل ولا تدرك : وإذا
استعملتها النفس فى أمر عقلى سميت مفكرة وإذا أكتبت
على فعلها الطبيعى سميت متخيلة والنفس تدرك ما تركبه
وتفصله من الصور بواسطة الحس المشترك وما تركبه من
المعاني بواسطة القوة الوهمية *

وأما محالّ هذه القوى فاعلم أن هذه قوى جسمانية
فلا بد لها من محال جسمانية خاصة واسم خاص فالحس المشترك
آلتها ومحلها الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس لاسيما
فى مقدم الدماغ *

وأما القوة المصورة وتسمى الخيال فآلتها الروح المصبوب
فى البطن الأول من الدماغ ولكن فى جانبه الآخر *
وأما القوة الوهمية فمحطها وآلتها الدماغ كله ولكن
الأخص بها التجويف الأوسط لاسيما فى جانبه الآخر *
وأما القوة التخيلية فسلطانها فى الجزء الأول من

التجويف الأوسط وكأنها قوة مّا للوهم وتوسط الوهم للعقل
وأما البواق من القوى وهي الذاكرة والحافظة فسلطانها
في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلتها وانما هدى
الناس الى القضاء بأن هذه هي الآلات وانها مختلفة الحال
بحسب اختلاف القوى وأن الفساد اذا اختص بتجويف أورت
الآفة فيه : ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع الحكيم تعالى
أن يقدم الأقنص للجرمانى ويؤخر الأقنص للروحانى
ويقعد المتصرف فيها حكماً واسترجاعاً للعنل المنصحة عن
الجانيين فى الوسط : جلّت قدرته *

﴿ بيان القوة الانسانية خاصة ﴾

• أما النفس الانسانية الناطقة فتتقسم قواها أيضاً الى
قوة عاملة والى قوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً
باشتراك الأسم فالعاملة قوة هى مبدأ تحريك لبدن الانسان
الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها
اصطلاحية ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية :
واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية التخيلية والتوهمة : واعتبار
بالقياس الى نفسها : وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية أن
يحدث منها فيها هيئات تخص الانسان يُهَيِّأُ بها اسرعة فعل
وانفعال مثل الخجل والحيا والضحك والبكاء وما أشبه ذلك *

وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن
تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة
واستنباط الصنائع الانسانية وقياسها الى نفسها أن فيما بينها
وبين العقل النظرى يتولد الآراء الذائمة المشهورة مثل إن
السكذب قبيح والظلم قبيح والصدق حسن والعدل جميل
وعلى الجملة جميع تفاصيل الشريعة فهو تفصيل هذه المشهورات
المتولدة بين العقل النظرى والعملى وهذه القوة هى التى يجب
أن تَسَلِّطَ على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام
القوة التى نذكرها حتى لا تتفعل عنها البتة بل تتفعل هى عنها
وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات
انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية وهى التى تسمى رذائل
الأخلاق بل يجب أن تكون غير منفعة البتة وغير منقادة
بل متسلطة مستولية فتكون لها فضائل الأخلاق *

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق الى القوى البدنية أيضاً
ولكن إن كانت هى الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذا
هيئة انفعالية فيكون شئ واحد يحدث منه مُخْلَقٌ فى هذا
وخلق فى ذلك وإن كانت هى المغلوبة تكون لها هيئة
انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة ويكون الخلق واحداً
وله نسبتان وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة

لأن النفس الانسانية كما ظهر جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبية هي تحته وجنبية هي فوقه وله بحسب كل جنبية قوة تتنظم بها العلاقة بينه وبين تلك الجنبية *

فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبية التي دونها هي البدن وسياسته *

وأما القوة النظرية فهي القوة التي بالقياس الى الجنبية التي فوقها لتتفعل وتستفيد منها وقيل عنها فكان للنفس منا رجهين وجه الى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادئ العالية والقول بالفعل . ويجب أن يكون هذا دائماً القبول عما هنالك والتأثر منه وبه كمال النفس : فإذا القوة النظرية تكميل جوهر النفس : والقوة العملية لسياسة البدن وتديره على وجه يفرض به الى الكمال النظري (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع الصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها لذاك وان لم تكن فاتها تصيرها مجردة بتجربتها إياها حتى يبقى فيها من علائق المادة شيء وستوضح هذا بعد *

وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب وذلك

أن الشيء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل : والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير *

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه شيء بالفعل ولا أيضاً حصل ما به يخرج وهذا كقوة الطفل على الكتابة *

ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذى ترعرع عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة *

ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد بان يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة * اذا كان لا يكتب * والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة هيولانية : والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة وملكية : والقوة الثالثة كمال القوة فالقوة النظرية إذا تارة تكون نسبتها الى الصور المجردة التى ذكرناها نسبتها بالقوة المطلقة وذلك متى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى بحسبها وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيا وهذه

القوة التي تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ولكن على السواء وفيها ترتيب وتفاضل : فيه خلاف بين الحكماء *

وانما سميت هيولانية تشبيها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة: وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المقولات الأولى التي يتوصل منها الى المقولات الثانية أعني بالمقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتئذ البتة مثل اعتقادنا أن السكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية فادام انما حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى عقلا ممكنا أو عقلا بالملكة: ويجوز أن تسمى عقلا بالفعل بالنسبة الى الأولى وقد تكون أقوى من ذلك بأن يكون قد حصل له من المقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها الى المقولات الثانية: ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كأنها

عنده مخزونة فتي شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل
أنه عقلها وتسمى عقلا بالفعل لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب
تكلف ونجشم وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة بالقياس
الى ما بعده *

وتارة تكون نسبته نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون
الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل
ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلا مستفاداً وهذا
هو العقل القدسي * وإنما سمي مستفاداً لأنه سيتضح أن العقل
بالقوة إنما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً الفعل وأنه
إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل
نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج فهذه أيضاً
ممراتب القوى التي تسمى عقلا نظرية : وعند العقل المستفاد
يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني وهناك تكون القوة
الانسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله : وسيأتي
زيادة شرح للعقل المستفاد القدسي في النبوة *

﴿ بيان اختلاف الناس في العقل الهولاني ﴾

« الذي هو الاستعداد المطلق »

إعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد هل هو
متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف * فقالت جماعة

إنها متشابهة في هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع الى استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون نوع فيخرج الى الفعل فيظهر الاختلاف *

وقالت جماعة إنها (١) مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة وما يخرج منها الى الفعل فأنما يخرج ذلك على حسب ذلك الاستعداد وليس حكمها حكم الهوى في أنها قابلة لكل صورة فإن الهوى الأولى قابلة للصورة الأولى وهى الجسمية وهى متشابهة في جميع الأجسام ثم تقبل بواسطتها صورة صورة على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهوى الثانية ولهذا لم يكن للهوى الأولى وجود في ذاتها دون الصورة الأولى ولا للجسم المطلق وجود دون أن يكون إما ناراً أو هواء أو غير ذلك، والأمر ههنا بخلاف ذلك فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لتلك الوجود فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع *

وإن قيل: إن النفس الانسانية متشابهة في النوع وسلم ذلك فلا شك أنها مختلفة في الشخص والعين بحسب اختلاف الموارد الشخصية فيختلف الاستعداد في العقل الهوى لاني على حسب ذلك فإن النفس إنما تفيض من المبادئ على قدر

الاستعداد فكلما كان الزاج أعدل كانت النفس أشرف
وينضاف اليه طوالم السكواكب واجرام السماوات فإذا كما
أن النفس وان كانت متحدة في النوع فيبينها تفاضل وترتب
فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس فرب نفس
نبي يستغنى عن الفكرة يكاد زيتا يضيء ولولم تمسه نار: ورب
نفس غبي لا يمود عليه الفكر برادة وهذا الرأي أقوى
وأقرب الى مناهج الشرع *

﴿ بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الالهي ﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة
فقال (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها
مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد
من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها
يضيء ولولم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم)

فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني فكما أن المشكاة مستعدة
لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن
يفيض عليها نور العقل ثم اذا قويت أدنى قوة وحصلت لها
مبادئ المقولات فهي الزجاجة فان بلغت درجة تتمكن من
تحصيل المقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لأن الشجرة

ذات أفتان فكذلك الفكرة ذات فنون فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المقولات بالحدس فهي الزيت فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء : فإن حصل له المقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح : ثم إذا حصلت له المقولات فهو نور على نور نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري : ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة اليه كالسرج بالنسبة الى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المقولات على الأنفس البشرية وإن جعلت الآية مثلاً للعقل النبوي فيجوز لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرية مباركة نبوية زيتونة أمية لاشرقية طبيعية ولا غريبة بشرية يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة وإن لم تمسه نارُ الفكرة نور من الأمر الربوبي على نور من العقل النبوي يهدي الله لنوره من يشاء *

﴿ بيان تظاهر العقل والشرع واقتقار أحدهما الى الآخر ﴾

اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن ينشئ أس مالم يكن بناء ولن يثبت بناء مالم يكن أس *

وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشمع ولن ينشئ البصر مالم يكن شمع من خارج ولن ينشئ الشمع مالم يكن بصر

فهذا قال تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بأذنه) *

وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت وعلى هذا نبه الله سبحانه بقوله تعالى (الله نور السموات والأرض) الى قوله (نور على نور) فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضان بل متحدان ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى (صم بكم عي فهم لا يعقلون) ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل (فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) فسمى العقل ديناً ولكونهما متحدان (قال نور على نور) أى نور العقل ونور الشرع *

ثم قال يهدي الله لنوره من يشاء فجعلها نوراً واحداً فالشرع اذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضالماً (١) ضياع الشاع عند فقد نور البصر والعقل اذا فقد الشرع (٢)

(١) لذا كان الحق ضالماً عند الجهلاء *

(٢) لذا احتاج العموم الى الشرائع *

عز عن أكثر الأورعز العين عند فقد النور *
واعلم أن العقل بنفسه قليل الفناء لا يكاد يتوصل إلا
الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن
اعتقاد الحق وقول الصدق وتماطى الجميل وحسن استعمال
المعدلة وملازمة العفة ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في
شيء شيء: والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي
يجب أن يعتقد في شيء شيء وما الذي هو معدلة في شيء شيء *
وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى الى تفاصيل الشرعيات
والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل وتارة بتنبيه
النافل واظهار الدليل حتى يتنبه لمخاطق المعرفة، وتارة بتذكير
العقل حتى يتذكر ما فقد، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات
وتفصيل أحوال المعاد: فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة
والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة ومن
عدل عنه فقد ضل سواء السبيل الى العقل والشرع اشار بالفضل
والرحمة بقوله تعالى (ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم
الشیطان إلا قليلا) وعنى بالقليل المصطفين الأخيار *
* بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد *
إعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك وبعبارة أخرى
الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فان

الصورة الخارجية لآئحل المدرك بل مثال منها فان المحسوس
 بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثل في الحاسّ فالخارج هو
 الذى المحسوس اقتزع منه والمحسوس هو الذى وقع في الحاسّ
 فشمربه ولا معنى لشموره إلا وقوعه فيه وانطباعه به وكذلك
 المعقول هو مثال الحقيقة المرسم في النفس لأن العقل يجرّده
 عن جميع الموارض واللواحق الغريبة ان كان يحتاج الى
 التجريد *

وأما مراتب الادراكات في التجريد فاعلم أولاً أن
 المدرك الذى يقتصر الى تجريد لا يخلو في الوجود الخارجى عن
 لواحق غريبة وأعراض غاشية من قدر وكيف وأين ووضع
 فان الانسان مثله حقيقة وهو الحى الناطق وتلك الحقيقة
 عامة لأشخاص النوع ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة
 لخاصة ولا عامة إلا مع لواحق غريبة فان الانسان لو كان عاماً
 لما كان زيد الخاص انساناً ولو كان خاصاً بأن يكون زيد هو
 الانسان لكونه زيداً لما كان عمرو انساناً لأن الشئ اذا
 كان لذاته ما وجد لغيره *

فاذا فهمت هذا فاعلم أن مراتب المدركات مختلفة في
 التجريد عن هذه الغواشى واللواحق وهو على أربع مراتب *
 الأولى انما هى الحس فانه يجرد نوعاً من التجريد إذ لا تمثل

في الحاس تلك الصورة بل مثال منها إلا أن ذلك المثال انما يكون اذا كان الخارج على قدر مخصوص وبعده مخصوص ويناله مع تلك الهيئة والوضع فلو غاب عنه أو وقع له حجاب لا يدركه *

المرتبة الثانية ادراك الخيال وتجريده أتم قليلاً وأبلغ تحصيلاً فانه لا يحتاج الى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي من الكم والكيف وغير ذلك *

المرتبة الثالثة ادراك الوجود وتجريده أتم وأكمل بما سبق فانه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والواقعة إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بان يعلم أن هذا الذئب عدوٌّ مهروب عنه وإن هذا الولد صديق معطوف عليه *

المرتبة الرابعة ادراك العقل وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل جناب ادراكه منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها وسواسية لديه القرب والبعد بل يتنقذ في أجزاء

الملك والملكوت وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس
منها هذا ان كان يحتاج الإدرك الى تجريد فان كان منزهاً عن
لواحق الأجسام مبرراً عن صفاتها فقد كفى المؤنة فلا يحتاج
الى أن يفعل به فعلا بل يدركه كما هو *

﴿سؤالات واتصالات تحتها تناس من العلوم﴾

الأول فان قيل قد قلتم فيما سبق إن النفس قد يكون
له استعداد محض بالنسبة الى المعقول وقد قلتم إن كل مجرد
عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل فما أرى هذا إلا تناقضاً فان
كان النفس مجرداً فهو عقل بالفعل وان لم يكن مجرداً
فليس بعقل *

فان قلتم إنه عقل بالفعل وانما لا يدرك المعقول لاشتغاله
بالبدن فكيف كان يكون البدن تابعا له خادماً في كثير من
الأشياء وكيف يكون معيناً له على التردد في ترتيب المقدمات
واستنتاج النتائج من الفكر الخالية وكيف يكون تابعا لها
قلنا ليس كل مجرد كيفاً كان هو عقل بالفعل أي
تكون المقولات حاصلة له دفعةً بل المجرد التام هو الذي
لا تكون المادة سبباً لحدوثه بوجه من الوجوه ولا سبباً لهيئته
من هيئاته ولا لتشخصه: وقولك كيف يكون تابعا وعاقما
هذا غير مستبعد فقد يكون الشيء ممكناً من شيء وعاقما

عنه فالبدن قد يمين النفس في كثير من الأشياء على ما سيطر
عليك وقد يكون عائقا عن كثير من الأشياء وذلك اذا
أكبت على الشهوات ومقتضى صفات البدن واشتغلت
بالحواس الظاهرة والباطنة *

الثاني فان قيل قد قيل إن النفس اذا حصلت فيها
الصورة المعقولة لا يطل استعدادها : ومعلوم أن الاستعداد
مع حصول الصورة بالفعل لا يجتمعان *

قلنا هذا نوع مغالطة وعماية فان الاستعداد انما يكون
بالنسبة الى ما لم يحصل لابلانسية الى ما حصل وما يحصل لنا من
المقولات غير متناه ولا يحصل دفعة مادامت النفس مشغولة
بالبدن أو بما صحبها من عوارض البدن بل انما يحصل بقدر
ما يكتسب ويقدر ما يفيض عليها من هداية الله وأورار رحمته *
نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد
مختلفة فنفس كأنه زيت يضيء ولولم تمسسه نار فتطلع على جلايا
من العقولات غير محصورة دفعة واحدة فيكون الفيض به
متواصلا متواليا متواترا غير مفقود وأخرى لو تفكر كثيرا
لا يرجع الفكر عليه برادة وأخرى متوسطة بينهما وفي تلك
الأوساط تفاوت واعداد ومراتب لا تحصى وفيها تفاوت
الناس رفة ودرجة وعزا وذكرآ وقربا من الله تعالى *

الثالث فان قيل معلوم ان النفس انما تطلع على العقولات بواسطة ملك يسمى عقلا يفيض منه العقولات على النفس البشرية وهي انما تتصل به بواسطة مطالعة الصور في الخيال اعني الفكر والنظر وترتيب المقدمات بعضها على بعض وهذا انما يكون اذا كان الجسم والخيال باقيا فاذا تعطل الخيال بالموت فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق العقولات : وقد قلتم ان البدن عائق فاذا فارق البدن يطلع على العقولات وتتصل به دوام الفيض فكيف يكون هذا *

قلنا اعلم ان النفوس مختلفة فنفس مشرق صاف عن الكدورات يتلأأ فيه أنوار العلوم مؤيد من عند الله ثاقب الحدس ذكي الفهن لا يحتاج الى الفكر والنظر بل يفيض عليه من أنوار العلوم بواسطة الملائكة الأعلى ما يشاء من العقولات مع براهينها بل ولو لم يشأ حتى كأنه من كثرة ما يستولى عليه من العقولات يشرق على خياله وحسه فهذا النقش من العقول يأتي المحسوس والخيال فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة فيخبر عنه فهذا في جلايب البدن كأنه قد نضاهها واتصل بعالم القدس فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته فانه يستعمل البدن لا البدن يستعمله وينتفع به البدن لاهو ينتفع بالبدن ويخرج العقول الى الفعل لانه يخرج الى الفعل

فهذا هو العقل القدسي النبوي: ونفس أخرى انما اتصل الى العلوم وحقائق العقولات بواسطة البدن وقواه واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية ولكن هذا انما يكون مادام ملابساً للبدن فاذا فارق البدن وكان مستقلاً مستوسقاً وكان قد حصل له استعداد بالغ وزينه قد صُمي ونفسه قد هذب فاذا فارق اتصل ولا يحتاج الى الخيال والفكر بل يكون عاقماً وكثيراً ما يصير المعين عاقماً اذا استغنى عنه وتفاوت هذ الصنف الوسط من النفوس كثير وفيه تفاوت السعادة والرفعة والقربة من الله تعالى: ونفس تكون متشبثة بالاقناعات الواهية والخيالات المتداعية فاذا فارقت البدن تكون الخيالات متشبثة بها فاما ان يبقى فيها او يتخلص بمدحجين الرابع فان قيل قد قيل ان النفس قد تطالع الصور الخيالية وهي في أجسام والنفس مفارقة لا تحاذي الأجسام ولا توازيها فكيف يكون هذا *

قلنا هذا انما يشكل ان لو كان يأخذها خيالية جسمانية أما اذا كان يأخذها مجردة فليس فيه اشكال: وقولك بأنها مفارقة والصور جسمانية هذا صحيح ولكن معلوم ان بين النفس والبدن علاقة مقولة يتأثر أحدهما عن الآخر ولهذا اذا تذكر النفس جانب القدس اقشعر البدن ويقف شعره

وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن من الغضب والشهوة
والحس وغير ذلك : فالنفس معها طالمت الصور الخيالية على
الوجه الذي يليق بها فانه يتأثر عنها واذا تأثر عنها استعداد لأن
يفيض عليه المطلوب رحمة من الله ولطفابه — ولهذا قال عليه
الصلاة والسلام (ان لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا
لها) فينبغي أن تكون النفس متعرضة لنفحات فضل الله حتى
يفيض عليها إذ ليس في جود الجواد الحق بخل وليس بيدنا
تحصيل المقولات بل التعرض لتلك النفحات : ثم استعداد
التعرض أيضاً موهبة الهية لا تنال بيد الاكتساب *

الخامس فان قيل معلوم ان النفس تعقل المقولات
مرتبة مفصلة وقد قيل ان ما يعقل المقولات المترتبة المفصلة
فليس بسيط واحد من كل وجه وقد ثبت أن ما يدرك
المقولات كيفاً كان يكون مجرداً لا تهدير للاقسام فيه
فالنفس إما أن تكون صورة مادية فتكون جسمانية فينبغي
أن لا تدرك المقولات أو تكون مجرداً مفارقاً فيكون ادراكها
لاعلى الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى *
قلنا صدقت فيما قلت النفس تدرك المقولات مفصلة
ومرتبة وما يدرك المقولات مفصلة مرتبة فليس له
وحدة صرفة وتجرد محض إذ هو بالنسبة الى بعض المقولات

بالقوة ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل فالواحد الحق هو الله سبحانه
فلا جرم ليس له شيء منتظر لاذاته ولا صفاته ويكون التركيب
منفياً عنه من كل وجه قولاً وعقلاً وقدرًا وما سواه فلا يخلو
عن تركيب ما وإن كان من حيث العقل لا تركيباً جسمانياً أو
متوهماً حتى أن العقل الذي هو المبدع الأول لا يكون واحداً
صرفاً بل فيه اعتباران ولهذا صدر منه أكثر من الواحد *

السادس فإن قيل إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس
استحضرت النفس تلك الصورة فهل تحتاج إلى إدراك آخر
إنها أدركت أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة : قلنا لا
بل نفس الإدراك إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس فإن
حصلت فقد أدركتها وإلا فيبعد غير مدرك ولا واسطة
بينهما ولا يحتاج إلى إدراك آخر فإنه يتسلسل *

السابع فإن قيل النفس في تحصيل المعقولات تنزع إلى
القوة المفكرة فتستعملها في ترتيب المقدمات واستنتاج
المطالب وهذا إنما يكون في اليقظة إذا أقبلت عليها وفي النوم
تتعطل الخيلة وكذا بعد الموت فكيف يحصل بعد ذلك المعقول *
قلنا أولاً غير مسلم إن القوة المفكرة تبطل في النوم وإن
النفس تعطل عن ذلك بل كثيراً ما تستولى النفس على التخيلة
إذا كانت خالية عن شواغل الحواس فتغيبها وتستعملها في

مطالبها ولهذا ينكشف كثير من المعقولات في النوم *
نعم الغالب أن التخيلة تستولي في النوم ولا تطيع
النفس وتجد الحس المشترك خاليا فتنتش فيه الصورة ولهذا
يحتاج أكثر الرؤيا الى التعبير ثم النفس قد لا تحتاج في المعقول
الى المفكرة بل يكون قوى الحدس زاكى النفس فيحصل
له المعقولات ابتداءً فان لم تحصل ابتداءً فعقب شوق الي
تحصيل معقول فيفيض عليه المعقولات فان عجز عن ذلك ولا
يكون له القوة الحسية القدسية حينئذ تفرغ الى الفكر
واستعمال التخيل في استنباط المعقول *

الثامن فان قيل قد سلف إن النفس تدرك المعاني الكلية
المجردة وتذكر نفسها وهي جزئية فكيف يكون هذا *
قلنا تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض
المواد سواء كان كلياً أو جزئياً ونفسك وان كان جزئياً ولكن
هو مجرد عن صفات الأجسام فتشعر بنفسك انما لا تدرك
نفسك الأجسام إلا بالجمانية أما نفسك فليست بجمانية
وادراك نفسك لنفسك ليس إلا حصول حقيقتها لها
فان حقيقتها المجردة حاصلة لها وليس ذلك مرتين فان
حقيقتها واحدة ليست مرتين وقد بينا أنه لا منى للمعقول
إلا حصول مجرد للعاقل وليس كل معقول يحصل لشيء كيف

كان يكون مقولاً بل مع شرط زائد وهو أن يكون مجرداً
ولاننى بقولنا حقيقتنا حاصلة لنا بالوجود فان الوجود يكون
لكل شئ *

ومن هذا يتنبه لسر عظيم وهو أن الحقيقة التى لنا
لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات فان حقيقتنا المجردة غير
حاصلة لها ولا نعى أيضاً أن أصل حقيقتنا بالقياس الى نفسه
أنه موجود الوجود الذى له ثم بالقياس الى نفسه أنه مقول
بزيادة أمر فان حقيقة النفس لا يبرض لها مرة شئ ومرة
ليس ذلك الشئ وهى واحدة فى وقت واحد فليس لكونها
مقولة زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذى لها بل
زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو أن وجودها وماهيتها أنها
مقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها *

وهذا أجل ما أعرفه فى هذه الفصول والبيانات ويحتاج
الى تصور ورسوخ فى النفس فان الأمور التصديقية لا يمكن
أن يجبر عنها ما لم تتصور فى النفس ولم ترسخ فاذا تمكنت
النفس من التصور سارعت الى التصديق *

وينبنى على هذا الفصل معرفة جميع الصفات الالهية
لأن صفاته كلها اعتبارات وازافات وسلوب وليست زائدة
على الذات ولا توجب كثرة فى الذات *

التاسع فان قيل إن كان التعقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المعقول فإذا يحصل لنا اذا عَقَلْنَا الاله والعقول بـصـور حقائقها فلكل اذا منها حقيقتان فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان وهناك يجوز *

قلنا اذا أمكننا أن نقل الفارقات بـصـور حقائقها في نفوسنا فيكون لها حقيقتان حقائق في أنفسها لا نفسها وهي بها مفارقة وحقائق متصورة فينا فهي لنا وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق فان العلوم بالجواهر لا يكون جواهر بل تكون في الأذهان عوارض وفي أنفسها جواهر : ثم إننا نشعر بذواتنا وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة وإلا فيحصل دور : وذلك أنا اذا قلنا نَعَقَلْنَا ذاتنا وأردنا بها ادراكاً ومثالاً غير حصول الحقيقة فانما يكون تعقلاً أن لو حصل حقيقته لنا وانما نحصل الحقيقة ان لو تعقلنا وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور بل بكل ادراك كان فانه ملاحظة حقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة ، ولو كانت المدركات هي الخارجة لم تكن الأمور المدومة معقولة بل هي فينا وليست بالملاحظة وجوداً لها ثانياً بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل الى غير النهاية الا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة وعند التحقيق المحسوسات

أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
تصير الخارجة بها ملاحظة *

العاشر فإن قال قائل إحسب أنا نمقل ذواتنا ولكن
لم يبين بعد أنه هل يجوز أن نمقل بآلة جسمية أم لا وهل
القوة العقلية في جسم أم لا فلم لا يجوز أن يحصل القوة العقلية
في الجسم فتشعر بها القوة الوهمية كما أن القوة المافلة تشمر
بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة لذاتها بل
لغيرها كما أن القوة الوهمية ليست حاصلة لذاتها بل مثلاً
للقوة العقلية *

فلنا فينا أولاً قوة ندرك بها المعاني الكلية وأخرى بها
ندرك الجزئيات والقوة التي ندرك بها الكلي تدرك بما يدرك
به الكلي وذلك سمّه ماشئت لكنّا نسميه القوة العقلية ولا
يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الادراك العقلي: أما الادراك
العقلي فقد عرف ما يوجبّه وأما الشعور فأنب انما تشمر
بهويتك بذاتك لا ببعض قواك إذ لو شعرت ذاتك ببعض
قواك كحس أو تخيل أو توم لم يكن الشعور هو الشاعر وأنت
مع شعورك بذاتك تشعرك أنك انما تشمر بنفسك فانت الشاعر
وأنت الشعور *

ثم ان كان الشاعر بنفسك قوة غير ذاتك فلا يخلو إما

أن تكون قائمة في نفسك أو في جسم فإن كانت قائمة في نفسك فيكون وجود نفسك لقوة نفسك فيرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لنيرها : وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاع ذلك الجسم بتلك القوة لشيء مفارق ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك على أن ادراك القوة الجسمانية الجوهر المفارق محال وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فقد بينا استحالة ذلك فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها وجودها لنيرها فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معاً لنيرها وهو ذلك الجسم وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان *

الحادى عشر فإن قيل وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو ثقلنا له فسي هو ادراك آخر لا يقتضى ذلك الادراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو أثر على وجه ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات فلا يتمتع أن يكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك فلا يكون الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا

ذاتنا لذاتنا *

قلنا من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته
وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك وهو
معنى الشيء بالقياس إلى لفظه *

وقوله يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الاثر فلا يخلو إما أن
يحمل الشعور نفس حصول الأثر أو شيئاً يتبع حصول الأثر
فإن كان نفس حصول الأثر فقولنا فنشعر بذلك الاثر لا معنى
له بل هو اسم آخر وقول آخر مرادف له: فإن كان الشعور شيئاً
يتبعه فاما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره فإن
كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء
ومعناه وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن
يحصل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات
يُحصلها أثر فليست متأثرة بل متكونة وإن كانت ماهية
الذات تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد أو زرع بعض
ما يقارنها من العوارض أو زيادة تضاف إليها فيكون المعقول
هو الذي بحال أخرى وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت
في الحالين *

الثاني عشر فإن قال قائل قد ذكرتم إن المانع عن التعقل
هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل على أن المانع هو المادة

وأنه محصور فيها *

قلنا من علم الذات العاقلة حقيقة علم أن المانع هو المادة وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء هو الجوهر المجرد عن غواشي الأجسام وليس فيه ما يكون بالقوة وكل جوهر هذا حقيقته فانه يتأثر ولا يتفعل عن الغواشي الغريبة فان تأثر عن غاش غريب فيكون بسبب المادة لأن المادة هي التي تُغشى لها غرائب وعوارض فانما كل ما يكون عقلاً فانه متحقق الذات مجرد عن المواد ولا يتفعل ولا يتأثر ولا يكون مافيه بالقوة وكل ما يكون له يكون دفعة واحدة *

الثالث عشر فان قيل ماذا كرموه هدم لقاعدة عظيمة فان مساق هذا الكلام يقتضى أن يكون نفسنا جوهرأ ماديا فانه معلوم أنه يقبل العقولات شيئاً فشيئاً ويتأثر ويتفعل عن الغواشي الغريبة فلو لم يكن جوهرأ ماديا فينبغي أن لا يتأثر ويحصل له العقولات دفعة : ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك * قلنا غفلت عن دقيقة فانا قلنا كل ما يكون عقلاً يكون متحقق الذات ولا يتفعل وهذا موجبة كلية فمكسها يكون موجبة جزئية وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا يتفعل يكون عقلاً ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهرأ متحقق الذات برياعن لواحق المادة وعن صفات الأجسام *

نعم انما يقبل العقولات شيئاً فشيئاً بسبب أنه يحتاج في كثير من العقولات في أكثر النفوس الى الاستعانة بالبدن ولا يطاوعه البدن ولا يشايمه في مقصوده فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه وان طلاوعه في لحظة فيكون كبرق خاطف فيمقبه ما يشوش عليه فكره وينقض وقته : فنسأل الله التأييد والتسديد والرشد الى سواء السبيل *

الرابع عشر فان قيل قد قلتم إن ذاتك اذا كانت حاصلة لك فهي مقولة لك ودليله أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك أو ليس لغيرك فان لم تكن حاصلة لغيرك فتكون حاصلة لك وما يدرينا فلعلها حاصلة لغيره ولا لذاته *

قلنا هذا روم درجة بين النفي والاثبات ولا واسطة ثم لو لم تكن ذاتك لك لما قلت ذاتي ونفسي لأنه لو كان لغيرك لما قبل هذه الاضافة : ثم التحقيق فيه وهو سر عظيم وفتح باب من خزائن العلوم هو أن كل شيء حقيقة الصرفة لا توجد متمينة بلا لوازم تتعين بها فهو من حيث حقيقته شيء ومن حيث أنه ملزوم لوازم شيء : وبالجملة اذا أخذت الحقيقة مع اللوازم شيء وهو إما يتعين لا بآنة حقيقة بل من حيث أنه ملزوم لوازم فبتلك اللوازم يتعين فإذا تكون حقيقة الذات في نفسها لا بشرط آخر شيء : ومن حيث هو متمين شيء

فتكون هناك غيرية قهبل الاضافة والنسبة والله المرشد *
الخامس عشر فان قيل قد ذكرتم ان للنفس ملكة بها
تتمكن من تحصيل العقولات فهذه الملكة التي بها تستحصل
الصور المعقولة ان كانت قوة طارئة على النفس فالنفس مركبة
وقد أثبت البرهان على انه واحد ليس بمركب : ثم لا يصح
البرهان بعد ذلك على أنها لا تفسد بالموت وان لم تكن قوة
طارئة عليها بل استكمال فتكون من حيث تؤثر تتأثر ومن
حيث تفعل تنفعل ثم ما البرهان على انها ليست قوة طارئة
وانها استكمال وكيف حل هذا السؤال ان كان استكمالاً *

قلنا لعل أن النفس في ذاتها جوهر ليس بمركب الذات
اذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة والاستكمال انما يكون من
خارج فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ولا من حيث يفعل
ينفعل وكأن هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً
فهو من حيث انه يتصور بها النفس استكمال : ومن حيث انه
يتمكن بها من الاطلاع على صور أخرى معقولة قوة : ومن
حيث هي لازمة لامقومة ولا طارئة *

السادس عشر فان قيل قد أثبت البرهان ان النفس من
المفارقات فكيف تنفعل بالبدن وما فيه من الحس والخيال
وكيف تكتسب العلوم بواسطة قوة التخيل وتحصل الفضائل

وتكتب الرذائل بواسطة القوى البدنية وكيف تؤثر الطاعات والمواظبة على العبادة في التنوير والتصفية وكيف تؤثر المعاصي والانهاك في الشهوات حتى يرتق منها ظلمات الى النفس فيبطل بها الاستعداد الفطري *

قلنا هذا سؤال شريف والافصال عنه أشرف منه وإعطاء البرهان في ذلك مشكل وانما الطريق فيه الوجدان والعرفان يقينا؛ والنفس خلقت بالفطرة مستعدة للعلوم والعلوم تحصل فيها بالتدريج فلا بد من استمهال الفكر والخيال كما قدمنا وكما نذكر بعد ذلك من انتفاع النفس بالقوى *

أما تأثير الطاعات والمعاصي في التنوير والاضلام فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة عن الحواس منخرطة في سلك القدس مستديمة لشروق نور الحق في سرها فكل ما يكون مانعا من ذلك يكون حائطا لها عن درجتها وتقدر بقدر ما تعرض عن حضرة الجلال والالتفات الى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الانوار الالهية وكلما كانت أدرب (١) بالمعقولات كانت الى السعادة أقرب: فالنفس لها قرب وبعد فقربها بقدر العلوم وتحصيل الفضائل وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل *

وبهذا يتبين سرُّ أنوار إتياع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب فإن القلب إنما يتجلى فيه جلالي الحقائق بأن يكون معدلاً مصقلاً منوراً وتصقيه بالتوجه الى جناب القدس وبالأعراض عن مقتضى الشهوات: وتعميده بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة: وتنوره بالذكر ووظائف العبادات ولا دليل أقوى في هذا من التجربة والوجدان فكل من ليس له سبيل اليه بالعرفان ولا بالوجدان فينبغي أن يصدق به فإنه درجة الايمان والله الموفق *

﴿ ذكر منشأ الفضائل والردائل ﴾

— اعلم أن أكثر الفضائل والردائل إنما تنشأ من ثلاث قوى في الانسان: قوة التخيل وقوة الشهوة وقوة الغضب — فهذه الثلاثة معينات للنفس ومثبطات *

﴿ زيادة نصرة ﴾

أما القوة التخيلية فهي ذات وجهين — أحدهما يلي جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة كما يؤدي اليها الحس حقيقة أو مجازاً *

أما الحقيقة فالصورة التي هي في نفسها كذلك — وأما المجاز فكالصورة التي ليست في نفسها كذلك لكنها ترى

كذلك مثل السراب والصدى والمتحرك الذى هو ساكن
وكالساكن الذى هو متحرك والخيال يتخيلها كذلك *
والوجه الثانى على جانب العقل وقيل به الصورة المعقولة
كما يودى اليه الفكر العقلي حقا وباطلا *

أما الحق فكالصورة التى هى فى نفسها كذلك - وأما
الباطل فكالصورة التى ليست فى نفسها كذلك لكنها ترى
كذلك كالشبهات والضلالات والسحر والكهانة فان
الاذهان كثيراً ما تزيع عن الجادة فترى الخطأ صواباً والصواب
خطأ - ولهذا قيل « أرنا الحق حقا وارزقنا ايمانه » والتدبير
أن لا يعتمد عليها ما لم يزنها بالقوانين المنطقية والبراهين اللائحة
ثم قد تقع الصور فى التخيل دفعة واحدة كالمرآة المتقابلة للمرآة
تقع الصورة فى احدهما كما تقع فى الثانية دفعة واحدة وذلك
إذا كانت الصورة وقعت فى البصر الحاس أولاً *

أما السموعات بالسمع فتقع فيه على ترتيب وتدرج
على حسب تماقب الحروف والكلمات وأما من جانب العقل
فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرآة المتقابلة وذلك لأن
المعلوم منتقشة فى ذوات النفوس السماوية فإذا اتصلت به
النفس الانسانية تقع منها فيها الصور بقدر جلائها واستعدادها
وسياتى شرح هذا بعد ذلك فى النبوة والرسالة . ثم ان كان

ذلك حقاً فهو وحى والهام وحس * والوحى هو أن يرى
صورة الملك : وفي الالهام والحدس لا يرى وإن كان باطلاً فهو
سحر وكهانة وعرافة وقد يقع فيه أى فى النفس على ترتيب
وتدرج بحسب المقدمات القياسية وذلك إن كانت يقينية
فهو برهان وحجة وإن كانت مشهورة مجودة عند قوم فهو
خطابى وإن كانت الزامات على خصم فهو جدلي : وإن كانت
كاذبة ظاهرة الكذب فهو سوفسطائى : وإن كانت مخيلة
فهو شعري *

ثم إن غلبَ على الخيال جانبُ الحس شبه كل معقول
بمحسوس وإن غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول
فخيال الانبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى
المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه وممرجه
إليه فيرى شخصاً فى هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة
وشخصاً قطعت يده فى سبيل الله نبت له جناحان يطير بهما
فى الجنة وشخصاً قتل فى سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً
مستبشراً بما آتاه الله من فضله وعلى العكس من ذلك يرى
من المعقول محسوساً ومن الروحاني جسمانياً هذا جبريل جاءكم
يلمكم أمر دينكم فتمثل لها بشراً سوياً : ثم من قوة اشراق
نور خياله ونور روجه يشرق أيضاً على من يناسبه فى تلك

القوة والاستعداد فيراه كما رأى النبي صلى الله عليه وسلم :
 فالتخيل إذاً فيصل بين العالمين وحاجز بين البحرين ومنفصل
 بين الحكيم ولولا ملائقي محسوس ومعقول للانسان ولولا كانت
 الصورة والمعنى مدركين بمدرك الحس والبرهان *

وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي
 مرتبة متفاضلة ، وربما تكون متضادة فمن ذلك ما يناسب
 الروحانيين من الملائكة ويكون مهبطهم اليه وتزولهم عليه
 وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به حتى تكلم الشخص
 بكلامهم وتكلموا بلسانه ورأى الشخص بأبصارهم وأبصروا
 بعينيه وسمع بأسماعهم وسمعوا بأذانه وهم ملائكة يمشون في
 الأرض مطمئنين (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
 تتنزل عليهم الملائكة)

ومن ذلك ما يناسب الشياطين من الأبالسة ويكون
 مهبطهم اليه وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به حتى اذا ظهروا
 عليه تكلم الشخص بكلامهم وتكلموا بلسانه ورأى الشخص
 بأبصارهم وابصروا بعينيه وسمع بأذانهم وسمعوا بأذنيه وهم
 شياطين الانس يمشون في الأرض متوهجين (قل هل أنبؤكم
 على من تنزل الشياطين تنزل على كل آفاك أثيم يلقون السمع
 وأكثرم كاذبون) وحيثما كانت استقامة في حال الخيال كان

منزل الملائكة : وحيثما كان اعوجاج في حال الخيال كان منزل الشياطين *

أما القوة الشهوية ففيها أيضا مَضَرَّة ومنفعة وهي أصعب أصلا من سائر القوى لأنها أقدم القوى وجودا في الانسان وأشدّها به تشبُّثا وأكثرها منه تمكُّنا فانها تُولد معه وتوجد فيه وفي الحيوان الذي هو جنسه بل في النبات الذي هو كجنس جنسه : ثم توجد فيه قوّة الحمية ثم آخرها توجد فيه قوّة الفكر والنطق والتمييز ولا يصير الانسان خارجا من جملة البهائم وأسر الهوى إلا بامانة الشهوات أو بقرها وقمعها إن لم يمكنه إمامته إياها فهي التي تُضرّه وتُفترّه وتُعوِّقه وتُصرفه عن طريق الآخرة وتُثبِّطه : ومتى قمعها أو أماتها صار الانسان حراً تقيّاً بل إلهيّاً ربانياً فتقل حاجاته ويصير غنياً عما في يَدَي غيرة وسخيا بما في يده ومحسنا في معاملاته *

وأما منفعتها فهي أن هذه الشهوة معها أدبَت في المبلغة للعبادة وجوار ربّ العزة حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول الى الآخرة وذلك أن الوصول الى الآخرة بالعبادة ولا سبيل الى العبادة إلا بالحياة الدنيوية ولا سبيل الى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه ولا سبيل الى إعادة ما يتحلل منه إلا بتناول الأغذية ولا

يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة *

وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة وقوام عمارة الأرض
وترجية المآل بهذه الشهوة فلو تصورت مرقة لاختل
نظام الدين والدنيا وارتفعت المعاملات من بين الناس وارتفعت
الشريعة والسياسة فإذا هذه القوة الشهوية مثل عدو يخشى
مضرته من وجه ويرجى منفعة من وجه ومع عداوته لا يستغنى
عن الاستمانة به : فحق العاقل أن يأخذ نفعه ولا يركن إليه ولا
يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به وما أصدق في ذلك قول المتنبي
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى * عدواً له مامن صداقته بُدَّ
ومن نوافذ الخيل في قمع هذه الشهوة أن يتسلط بقوة
الحمية على قوة الشهوة حتى تنفع ولا تميل إلى مدام الأخلاق
وسفسافها كما أن الطريق في قمع الغضب وسورته أن يتسلط
بخلابة الشهوة على القوة الغضبية حتى تكسر استشاطتها أو
غلاؤها فانها تنقاد للطامع وعوارض الحاجات ، ومن الطريق
في معالجة أفراس الشهوة حتى يكسرها كسراً ويزبرها زبراً
مطالعة فضائل قلة الأكل من الأخبار والآثار والوقوف
على فوائد قلة الأكل من صفاء القلب واتقاد القرينة ونفاذ
البصيرة ومواناة الفكر الموصل إلى المعرفة والاستبصار بمقائق
الحق ورقة القلب وصفائه التي به يتهيأ لأدراك لذة المناجاة

والتأثر بالذكر ومن الانكسار والقلّ وزوال البطر والمرح
والفرح والأثر الذي هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى
وأن لا ينسى بلاء الله وعذابه ولا ينسى أهل البلاء *

ومن فوائد قلة الأكل كسر الشهوة الداعية الى المعاصي
والاستيلاء على النفس الأمارة بالسوء ومن فوائد قلة الأكل
دفع النوم ودوام السهر وتيسر المواظبة على العبادة ، ومن
فوائدها صحة البدن ودفع الأمراض المنقصة للعيش المانعة من
المبادات المشوشة لقوة الفكر ، ومن فوائدها خفة المؤنة
والتحلي بمنزلة القناعة والاستغناء عن الناس الذي هو مظنة
الاخلاص والعز ، ومن فوائدها أن يتمكن من الايجار والبذل
والمساحة والتصدق على اليتامى والمساكين *

وعلى الجملة مفتاح الزهد والعفة والورع قلة الأكل وقمع
الشهوة: ومفتاح الدنيا وباب الرغبة فيها استرسال الشهوة
بموجب الطمع وهذه القوة الشهوية لها شعبتان، احدها شهوة
البطن ، والثانية شهوة الفرج فشهوة البطن ليبقى الشخص
بنيته وشهوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابه ونوعه ولكن فيها
من الآفات ما يهلك الدين والدنيا ان لم تُضبط * (١)

ولم تُشهر ولم تُزَم بزمام التقوى ولم تُردّ الى حد الاعتدال

(١) والنفس راغبة اذا رغبتها * واذا ترد الى قليل تقنع

ولولم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطنة على الرجال ولما كانت النساء حباثل الشيطان وجميع الفواحش من هذه الشهوة اذا كانت مفرطة وجميع الفضائح منها اذا كانت خادمة مفرطة كالعنة والخنوثة *

والمحمود أن تكون معتدلة ومطبعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها ومهما أفرطت فكسرها بالجوع وبالكلح وغض البصر وقلة الاهتمام بها وشغل النفس بالعلوم واكساب الفضائل فهذا تندفع *

أما القوة الغضبية فلها شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التي تطلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفتدة وانها المستكنة في ضمن القواد استكنان النار تحت الرماد ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد كما يستخرج النار من الحديد : وقد انكشف لأولى الأبصار بنور اليقين أن الانسان ينزع منه عرق الى الشيطان الرجيم اللعين فمن استفزته نار الغضب فقد قويت فيه قرابة الشيطان حيث قال خلقني من نار وخلقته من طين فان شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار، وشأن النار التلظى والاشتعال والحركة والاضطراب والصعود وعدم قبول الآثار، ومن نتائج الغضب الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء ومقبيضا ومنشؤها

مضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد *
 وفي هذه القوة افراط واستيلاء يجذب الى المهالك
 والمعاطب ، وفيها قريط ونمود يقصر عن المحامد من الصبر
 والحلم والخشية والشجاعة ، ومن الاعتدال يحصل أكثر
 محامد الأخلاق من الكرم والتجدة وكبر النفس والاحتمال
 والحلم والثبات والشهامة والوقار ، والأسباب المهيجة للنفس
 هي الزهو والعجب والمرح والهزل والتمييز والمارة والمضادة
 والغدر وشدة الحرص على فضول المال والباه وهي بأجمعها
 أخلاق رديئة مذمومة شرعا وعقلا ولا خلاص عن الغضب
 مع بقاء هذه الأسباب فلا بد من إزالة أسبابها بأضدادها حتى
 يقهر الغضب ويرد الى حال الاعتدال وهذا شأن الدواوة
 حكما وعقلا *

﴿ بيان أمهات الفضائل ﴾

الفضائل وان كانت كثيرة فيجمعها أربع تشمل شعبها
 وأنواعها وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل . فالحكمة
 فضيلة القوة العقلية ، والشجاعة فضيلة القوة النفسية ، والعفة
 فضيلة القوة الشهوية ، والعدل عبارة عن وقوع هذه
 القوى على الترتيب الواجب فيها فبها تتم جميع الامور ولذلك
 قيل بالعدل قامت السماوات والأرض ، فلنشرح هذه

الأمهات وما يتولد منها وينطوى من الأنواع تحتها *
 أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله (ومن
 يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) وما أراده رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حيث قال « الحكمة ضالة المؤمن » وهي
 منسوبة الى القوة العقلية ، وقد عرفت فيما سبق ان للنفس
 قوتين احدهما تلي جهة فوق وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم
 الكلية الضرورية والنظرية من الملائكة الأعل وهي العلوم
 اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار
 والأمم كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله
 وأصناف خلقه وتديره للملكة وملكوته وأحوال الإبداء
 والإعادة خلقاً وأمرأً وأحوال المعاد من السعادة والشقاوة
 وعلى الجملة جميع حقائق العلوم *

والقوة الثانية هي التي تلي جهة تحت أعنى جهة البدن
 وتديره وسياسته وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال
 وتسمى العقل العملي وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل
 منزله وأهل بلده *

واسم الحكمة لها من وجه كالحجاز لأن معلوماتها كالزبيق
 تنقلب ولا تثبت وتختلف باختلاف الأحوال والاشخاص ،
 ومن معلوماتها ان بذل المال فضيلة وقد يصير رذيلة في بعض

الأوقات وفي حق بعض الأشخاص فلذلك كان اسم الحكمة بالاول أحق وإن كان بالثاني أشهر وهذا الثاني كالكمال والتتمة للأول وهذه هي الحكمة الخلقية والأولى هي الحكمة العملية النظرية ونعني بالحكمة الخلقية حالة وفضيلة للنفس المعاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوية وتقدر حركاتها على الحد الواجب في الاقتباس والانبساط وهي العلم بصواب الافعال وتدير أحوال هذا العالم مستمد من العقل النظري فالعقل النظري يستمد من الملائكة الكليات ، والعقل العملي يستمد من العقل النظري الجزئيات وتسوس البدن بواجب الشرع وهذا على مثال العقل والنفس واجرام السماء فان العقل يدرك الكليات وليس فيه ما في القوة وتدرك النفس منها الكليات وبواسطة الكليات تدرك الجزئيات فيحرك السماوات فيتحرك من تحريكها العناصر فيتولد منها المركبات وكذلك عقلنا يستمد من الملائكة الكليات ويفيض الكليات على العقل العملي : والعقل العملي بواسطة البدن وقوة التخيل يدرك جزئيات عالم البدن فيحركها بواجب الشرع فيتولد منها الاخلاق الجميلة *

وهذه الفضيلة الخلقية يكتنفها رذيلتان الخبث والبله أما الخبث فهو طرف أفرطها وزيادتها وهو حالة يكون

الانسان بها ذا مكررا وحيلة باطلاق الغضبية والشهوية
لتتحركا الى المطلوب حركة زائدة على قدر الواجب *
وأما البكة فهو طرف تفریطها وتقصاتها عن الاعتدال
وهو حالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية عن القدر الواجب
ومنشؤه بطء الفهم وقلة الاحاطة بصواب الأفعال ، ويندرج
تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأى
وصواب الظن *

أما رذيلة الخبّ فيندرج تحتها الدهاء والجريزة - وأما
رذيلة البلبه فيندرج تحتها الفمارة والحق والجنون *
أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية بكونها قوية
الحمية ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع في اقدامها
وإحجامها وهي وسط بين رذيلتين مطيقتين بها وهما التهور
والجبن *

فالتهور لطرف الزيادة على الاعتدال وهي الحالة التي
بها يقدم الانسان على الأمور المخطرة التي يجب في العقل
الاحجام عنها *

وأما الجبن فطرف النقصان وهي الحالة التي بها تنقبض
حركة القوة الغضبية عن القدر الواجب فتصرف عن الاقدام
حيث يجب الاقدام ، ومهما حصلت هذه الأخلاق صدرت

منها هذه الافعال أى يصدر من خلق الجن الاحجام لافى محله
 ومن التهور الاقدام لافى محله وهما خلقان مذمومان *
 ومن الشجاعة يصدر الاقدام والاحجام حيث يجب وكما
 يجب وهو الخلق الحسن المحمود ، واياه أراد بقوله تعالى
 (اشداء على الكفار رحماء بينهم) فلا الشدة فى كل مقام
 محمود ولا الرحمة : بل المحمود ماوافق معيار العقل والشرع
 فتمى حصل له ذلك فليُنظر فان كان طبعه مائلا الى النقصان
 الذى هو الجن فليتعاطى افعال الشجمان تكلفا ومواظبة
 عليها حتى يصير له بالاعتياد طبعها وخلقها فيفيض منه افعال
 الشجمان بمد ذلك طبعها ، وان كان مائلا الى طرف الزيادة
 وهو التهور فليشعر نفسه بمواقب الامور وبِعظم أخطارها
 وليتكلف الاحجام الى أن يمود الى الاعتدال أو مايقرب
 منه فان الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد
 ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن وليس بمعالاقة
 منها فكانت لا تتمتع بأصلا بالتأسف على مايقوته منها وكان
 لا يتكدر عليه ابتهاجه بما يتجلى له من جمال الحق وجلاله
 ولكن لما عسر ذلك قيل وان منكم إلا واردها كان على
 ربك حتما مقضيا *

وقال عليه السلام « شيتنى سورة هود واخوانها » وأراد

به قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) فان الامتداد على الصراط المستقيم في طلب الوسط بين هذه الأطراف شديد وهو أدق من الشعر وأحد من السيف كما وصف من حال الصراط في الدار الآخرة : ومن استقام على الصراط في الدنيا استقام عليه في الآخرة بل يكون في الآخرة مستقيماً إذ يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ولذلك يجب في كل ركعة من الصلاة سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم) فانه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ولو كلف ذلك في خلق واحد لطلال العناء فيه فكيف وقد كلفنا ذلك في جميع الأخلق مع خروجها عن الحصر كما سيأتي ولا مخلص عن هذه المخاطر إلا بتوفيق الله ورحمته ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : الناس كلهم هلكي إلا العالمون والعالمون كلهم هلكي إلا العالمون والعالمون كلهم هلكي إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم) *

فنسأل الله العظيم أن يمدنا بتوفيقه لتتجاوز الأخطار في هذه الدار ولا تمخدع بدواعي الاغترار فهذا هذا — ثم ما يندرج تحت فضيلة الشجاعة فهو الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والتبذل والشهامة والوقار * أمار ذيلة التهور فيندرج تحتها البذخ والجسارة والتقبيح

والاستشاعة والتكبر والعجب *

وأما رذيلة الجبن فيندرج تحتها التذالة والنكول وصغر
والنفس والهلل والافراط والتخاسُّ والمهانة *

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية وهي اتيادها على
يسر وسهولة للقوة العقلية حتى يكون اتقياضها وانبساطها
بحسب اشارتها ويكتنفها رذيلتان الشرود وخمود الشهوة: والشرود
هو افراط الشهوة الى المبالغة في اللذات التي تستقيحها القوة
العقلية وتنتهي عنها والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث
الى ما يقتضى العقل تحصيله وهما مذمومان كما أن العفة التي
هي الوسط محمود وعلى الانسان أن يراقب شهوته فالغالب
عليها الافراط لاسيما الى الفرج والبطن والى المال والرياسة
وجب التنبه والافراط في ذلك تقصان وانما الكمال في
الاعتدال ومميار الاعتدال العقل والشرع وذلك بان يعلم
الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلا بان يعلم أن
شهوة الطعام انما خلقت لتبث على تناول الغذاء الذي يسد
بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الفريزية حتى يبقى البدن
حيًا والحواس سليمة فيتوصل بالبدن الى نيل العلوم ودرك
حقائق الامور ويتشبه بالطبقة العالية بالاضافة اليه وهي
الملائكة وبها كمالها وسعادتها ومن عرف هذا كان قصده

من الطعام التقوى على العبادة دون التلذذ به فيقتصر ويقتصد به لاحالة ولا يشتد اليه شرهه *

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه لتكون باعثة له على الجماع الذى هو سبب بقاء النوع الانسانى فيطلب النكاح للولد والتحصن لا لللب والتمتع وان تمتع ولعب كان باعثا عليه التألف والاستمالة الباعثة على حسن الصحة وإدامة النكاح ويقتصر من الانكحة على القدر الذى لا يعجز عن القيام بحقوقه : ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم إذ كان لا يشغله كثرة الانكحة عن ذكر الله تعالى وكان لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ومن ظن أن مالا يضر صاحب الشرع لا يضره كان كمن يظن أن مالا يغير البحر الخضم من النجاسات لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر : وكم أحق يتكالىس فيقاييس نفسه به مقايسة الملائكة بالحدادين فيهلك من حيث لا يدري نعوذ بالله من عى البصيرة هذا كله حكم العفة *

وأما ما يندرج تحت فضيلة العفة ورذيلتها ففضائل العفة الحياء والسامحة والتصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماعة والانتظام والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة وحسن الهيئة أعنى الزينة الواجبة التى لا رعونة فيها

وأما الرذائل المندرجة تحت رذيلتي العفة وهما الشره
وكلال الشهوة فهي الوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء
والهتكة والكزازة والمجانة والعبث والتعاشي والشكاسة
والملق والحسد والشامة *

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاثة في انتظامها على
التناسب تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الاتقياد
فليس هو جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل
فانه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ترتيب محمود بكون
الملك بصيراً قاهراً وكون الجنود ذوى قوة وطاعة وكون
الرعية ضعفاء سلسى القياد قيل ان العدل قائم في البلد ولن
ينتظم العدل بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم
كذلك العدل في مملكة البدن بين هذه الصفات والعدل
في أخلاق النفس يتبعه لاحالة العدل في المعاملة والسياسة
ويكون كالمتفرع منه ومعنى العدل الترتيب المستحسن إما
في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في أجزاء ما به
قوام البلد، والعدل في المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن
والتغابن وهو أن يأخذ ماله أخذه ويعطى ماله اعطاؤه
والغبن أن يأخذ ما ليس له والتغابن أن يعطى في المعاملة ما ليس
عليه حمد ولا أجر، والعدل في السياسة أن يرتب اجزاء

المدينة الترتيب المشا كل لترتيب أجزاء النفس حتى تكون
 المدينة في اثلاثها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على
 الغرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد فيوضع كل
 شيء موضعه وينقسم سكانه الى مخدوم لا يخدم والى خادم ليس
 بمخدوم والى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه كما
 يكون في قوى النفس فان بعضها مخدوم لا يخدم كالعقل
 الاستفادة، وبعضها خادم لا يخدم كالقوة الدافعة للفضلات، وبعضها
 خادم من وجه ومخدوم من وجه كالشاعر الباطنة ولا يكتنف
 العدل وذيلتان بل رذيلة الجور المقابل له إذ ليس بين الترتيب
 وعدم الترتيب وسط، وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت
 السموات والأرض حتى صار العالم كله كالشخص الواحد
 متعاون القوى والأجزاء مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم
 الحق وتأخير المؤخر الحق جلّت عظمته وعظمت قدرته *

وشرح ذلك الترتيب من الروحاني المطلق والجسماني
 المطلق وما بين الروحاني والجسماني وتقسيم العالم الى مؤثر
 لا يتأثر كالعقول والى متأثر لا يؤثر كالأجسام والى متأثر مؤثر
 كالنفوس فانها تقبل من العقول وتوصل الى السموات وكل
 ذلك بتقدير العزيز العليم جل جلاله وعظم برهانه وتمسلطانه *
 فالمعادلة جامعة لجميع الفضائل والجور المقابل لها جامع لجميع

الردائل * والله وليّ التوفيق الى الصراط المستقيم الذى هو
الوسط بين طرفي الافراط والتفريط حتى اذا حصل ذلك
كله كمال كما لا يقربه الى الله تعالى قريبا بالرتبة بحسب قرب
الملائكة المقربين من الله فله البهاء الأعظم والكمال الأتم :
وكل موجود فشتاق الى الكمال الممكن له وهو غاية المطلوبة
فان ناله التحق بأفق العالم الذى هو فوقه وإن حرم عنه أطرحت
الى الخسيف الذى تحته : فالانسان بين أن ينال الكمال
فيلتحق في القرب من الله بأفق الملائكة وذلك سعاده أو
يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم من ردائل الشهوة
والغضب فينحط الى درجة البهائم ويهلك هلاكاً مؤبداً وهو
شقاؤه أعاذنا الله منها بفضله *

﴿بيان مثال القلب بالاضافة الى المعلوم﴾

اعلم أن مثال القلب الذى هو عبارة عن الروح المدبر
لجميع الجوارح المخدم من جميع القوى والأعضاء بالاضافة
الى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة الى صور المتلونان فكما
أن المتلون صورة ومشاكل تلك الصورة ينطبع في المرآة
ويحصل فيها فكذلك لكل معلوم حقيقة وتلك الحقيقة
صورته فتطبع في المرآة أعني مرآة القلب فتتضح فيه وكما
أن المرآة غير وضوءة الأشخاص غير وحصول مثالها في المرآة

غير تفتي ثلاثة أمور ويحتاج الى أمر رابع وهو نور بواسطته
تنكشف الصورة في المرأة وتظهر فكذلك ههنا أربعة أمور
القلب ، وحقائق الأشياء ، وحصول نقش الحقائق في القلب
وحضوره فيه : ونور به تنكشف الحقائق في القلب وهو في
الشرع عبارة عن جبريل عليه السلام: وفي عبارة الحكماء
عبارة عن العقل بواسطته تفيض العلوم على الأرواح البشرية
فالعالم عبارة عن القلب الذي يحل فيه مثال حقائق الاشياء :
والعلم عبارة عن حصول المثال في المرأة : والنار والشماع
عبارة عن الملك الموكل بإفاضة العلوم على القلوب البشرية
وكما أن المرأة لا تنكشف فيه الصور الخمسة أمور : أحدها
لنقصان صورته كجوهر الحديد قبل أن يدور ويشكل ويصقل
والثاني غلبته وصدته وكدورته وان كان تام الشكل : والثالث
لكونه معدولا به عن جهة الصورة الى غيرها كما اذا كانت
الصورة وراء المرأة : والرابع لحجاب مرسل بين المرأة والصورة
والخامس الجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر
بسيه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها فكذلك القلب
مرآة مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الامور كلها وانما خلت
القلوب عنها لهذه الأسباب الخمسة *

أولها نقصان في ذاته كقلب الصبي فانه لا يتجلى فيه

حقائق المعلومات لتقصانه أو كروح ناقص في أصل الفطرة
فإن النفوس وإن كانت نوعاً واحداً ولكن في هذا النوع
تفاوت عظيم وعرض واسع *

والثاني لكدورة المعاصي والخبث الذي رآكم على وجه
القلب من كثرة الشهوات فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلالة
فيمنع ظهور الحق فيه كالشمس التي يشكف بعضها أو كلها
فيذهب نورها وبهاؤها بقدر ظلمتها، واليه الإشارة بقوله
عليه السلام « من قارب ذنبا فارقه عقل لا يمود إليه أبداً » أي
حصل في قلبه كدورة لا يزول أثرها أبداً إذ غايته أن يتبعها
بحسنة تمحوها فلوجاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة لئلا لا محالة
اشراق نور القلب فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة
لكن عاد القلب بها إلى ما كان قبل السيئة ولم يزد بها
فالاقبال على طاعة الله تعالى والاعراض عن مقتضى الشهوات
هو الذي يحلو القلب ويصفيه - ولهذا قال تعالى (والذين
جاهدوا فينا لهديهم سبلنا) وقال عليه الصلاة والسلام
« من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا يعلم »

الثالث أن يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة
فإن قلب الطمع الصالح وإن كان صافياً فإنه ليس يتضح فيه
جليّة الحق لأنه ليس يطلب الحق وليس يحاذي بمرآته شطر

المطلوب بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات
 البدنية أو تهيتها أسباب المعيشة ولا يصرف فكره الى التأمل
 في الحضرة الربوبية والحقائق الخفية ولا ينكشف له إلا ما هو
 متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس
 إن كان متفكراً فيها أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها وإذا
 كان تقيّد الهم بالطاعات وتفصيلها مانعاً عن انكشاف جليلة
 الحق فما ظنك في صرف الهم الى الشهوات واللذات الدنيوية
 وعلاقتها وزخارفها فكيف لا يتم عن الكشف الخفي *
 الرابع الحجاب فان المطيع القاهرة لشهواته التجرد
 للفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونها
 محجوبة عليه باعتقاد سبق اليه في ضد الحق منذ الصبي على
 سبيل التقليد، والقبول بحسن الظن يحول ذلك بينه وبين حقيقة
 الحق ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقاه من
 ظاهر التقليد *

وهذا أيضاً حجاب عظيم به حُجِبَ أكثر التكلمين
 والمتصيّين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في
 ملكوت السماوات والأرض لأنهم محجوبون باعتقادات
 تقليدية جُمِدَتْ في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت
 حجاباً بينهم وبين درك الحقائق *

الخامس الجبل بالجهة التي منها يقع العثور على المطلوب
فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بتذكر
العلوم التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها وربتها في نفسه
ترتيا مخصوصا يعرفه العلماء استخرج مطلوبه بطريق
الاعتبار وتحصيل المجهول من المعلوم الذي سبق وهذا هو
القانون المنطقي *

فإن المنطق آلة قانونية تَنصِبُهُ مراعاتها من أن يضلل
في فكره فإذا حَكَمَ القوانين وطرق التفكير عند ذلك يثمر
على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه فإن المعلوم
المطلوبة ليست فطرية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال والنظر
والاعتبار بل لا تَقْصُصُ إلا بشبكة العلوم الحاصلة فكل علم
نظري لا يحصل إلا عن علمين سابقين يألفان ويزدوجان على
وجه مخصوص وشكل معلوم من الأشكال القياسية حمليا
أو شرطيا متصلا أو منفصلا فيحصل من ازدواجهما علم ثالث
يسمى النتيجة عند حصولها والمطلوب قبل حصولها * فالجبل
بتلك الأزواج بتلك المقدمات وبكيفية الازدواج والترتيب
المفضى إلى المطلوب تصورا أو تصديقا هو مانع من العلم *

وهكذا كالمرآة إذا لم نحاذها شطر الصورة فلا يقع
فيها الصورة وكذلك إذا حُرِفَ عن جهة الصور في اقتناص

العلوم طرق عجيبة وازورارات وتحريفات خفية أنجب مما
 ذكرنا في المرآة ويمز على بسيط الأرض من يهتدى الى
 كيفية الحيلة في تلك الازورارات - فهذه هي الأسباب
 المانعة للقلوب من معرفة حقائق الأمور وإلا فكل قلب هو
 بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق وإن كان بينها تفاوت كثير لأنه
 أمر رباني شريف كما ذكرناه فارق سائر جواهر العالم بهذه
 الخاصية والشرف ، واليه الإشارة بقوله تعالى إنا عرضنا
 الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها
 وأشفقن منها وحملها الإنسان (إشارة الى أن له خاصية تميز
 بها عن السماوات والأرضين والجبال بهامصار مطبقا لحل أمانة
 الله تعالى - وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد: وقلب كل آدمي
 مستمد للأمانة ومطبق لها في الأصل ولكن يثبطها عن
 النهوض بأعبائها والوصول الى تحقيقها الأسباب التي ذكرنا
 ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (كل مولود يولد على الفطرة
 فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وقول رسول الله صلى
 الله عليه وسلم (لولا الشياطين يحومون على قلوب بني آدم
 لتظروا الى ملكوت السماء) إشارة الى بعض هذه الأسباب
 التي هي الحجاب بين القلب وبين الملكوت *
 وفي الخبر قال الله تعالى ولم يسعني أرضى وسأئي ووسعني

قلب عبدی المؤمن اللین الودیع « وفي الخبر أنه قيل من خير
 الناس فقال كل مؤمن محموم القلب ققیل وما محموم القلب
 فقال هو التقی النقی الذی لا غش فیہ ولا بنی ولا غل ولا حسد
 ولذلك قال عمر رضی الله عنه « رأی قلبي ربی إذا كان قد رفع
 الحجاب بالتقوی ومن ارتفع الحجاب بینہ و بین قلبه تجلی
 صورة الملك والملكوت فی قلبه فیرى جنة عرضها السموات
 والأرض یلأ أكثر سعة من السماوات والأرض فان الجنة
 وان كانت واسعة الأطراف متباعدة الأکناف فهي متناهية
 وأما عالم الملكوت وهي معرفة الحقائق والأسرار الغائبة
 عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك البصر فلانهاية لها *
 نعم الذی یلوح للقلب منه أيضاً مقدار متناهٍ ولكنه
 فی نفسه بالاضافة الى علم الله تعالى لانهاية له :وجملة عالم الملك
 والملكوت اذا أخذت دفعة واحدة یسمى الحضرة الربوبية
 لأن الحضرة محیطة بكل الموجودات إذلیس فی الوجود شیء
 سوى الله وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله فما تجلی من
 ذلك للقلب هو الجنة بعینه عند قوم وهو سبب استحقاق
 الجنة عند أهل الحق وتكون سعة ملكه فی الجنة بحسب
 سعة معرفته وبمقدار ما تجلی له من الله تعالى وصفاته وأفعاله وانما
 مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيتها

وجلاؤه، ومراد تركيته حصول أنوار المعارف فيه وهو المراد بقوله تعالى (فن ير الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام) وبقوله تعالى (أمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) *

نعم هذا له مراتب فيها تفاوت العلماء والحكماء وكل واحد له مقدار معلوم، وغايته درجة الأنبياء الذين تتلأأ أنوار الحقائق في قلوبهم وينكشف لهم أسرار الملك والملكوت في صفايح أرواحهم على أتم ظهور وأجلى بيان: وقفنا الله لا تباعهم في جميع أفعالهم وأحوالهم وأخلاقهم *

﴿بيان أمثلة القاب مع جنوده وله ثلاثة أمثلة﴾
 الأول قول مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته فإن البدن مملكة النفس وعالمه ومستقره ومدينته * وقواه وجوارحه بمنزلة الصنائع والعملة والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل: والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة: والغضب والحمية له كصاحب شرطة والعبد الجالب للميرة كذاب مكارم خادع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسب القاتل ودينه وعادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يديره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة فكما أن الوالي

في مملكته متى استشار في تدبيراته لوزيره معرضاً عن إشارة
العبد الخبيث بل يستدل بإشاراته على أن الصواب في تقيض
رأيه وأدب صاحب شرطته وأساسه لوزيره وجعله مؤتمراً
له مسلطاً من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره
حتى يكون العبد مسوساً لاسياساً ومأموراً بمدبراً لآمرأ
مدبراً استقام أمر بلده وانتظم العدل بسببه فكذلك النفس
متى استعانت بالعقل وأدبت القوة الغضبية وسلطتها على
الشهوة واستعانت بإحديهما على الأخرى فتارة بأن تقلل
من تيه الغضب وغلوائه بخلافة الشهوة واستدراجها وتارة
بقمع الشهوة وبقرها بتسليط القوة الغضبية عليها وتقييض
مقتضياتها اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه: ومن عدل عن هذا
الطريق كان كمن قال الله سبحانه فيه (أفرأيت من اتخذ الله
هواه وأضله الله على علم) وقال تعالى (واتبع هواه فثله كمثل
الكلب ان يحمل عليه يلهث أو تركه يلهث) وقد ذكرنا
كيفية تهذيب هذه الجنود في الفصل المتقدم *

المثال الثاني ان البدن كالمدينة: والعقل اعنى القوة المدركة
كملك مدبر لها: وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والمشاعر
الباطنة كجنوده: وأعوانه وأعضاؤه كرمية: والنفس الأماراة
بالسوء التى هى الشهوة: والغضب كمدو ينازعه في مملكته

ويسمى في إهلاك رعيته فصار بدنه كرباط وثغر ونفسه كقيم
فيه مرابط فان جاهد عدوه فهزمه وقهره على ما يجب حمد
آثره اذا عاد الى الحضرة كما قال تعالى (فضل الله المجاهدين
بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة)

وان ضيع ثمره وأهل رعيته ذم آثره وانتقم منه عند
لقاء الله تعالى فيقال له يوم القيامة يا راعي السوء أكلت اللحم
وشربت اللبن ولم تؤو الضالة ولم تحبر الكسير اليوم أنتقم
منك كما ورد في الخبر - والى هذه المجاهدة أشاروا بقولهم
«رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر»

المثال الثالث: مثل العقل مثل فارس متصيد وشهوة
كفرسه، وغضبه ككلبه، فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مروضا
وكلبه مؤدبا معلما كان جديرا بالنجح: ومتى كان هو في نفسه
أخرق وكان الفرس جوحا والسكاب عقورا فلا فرسه ينبعث
تحتة متقادا ولا كلبه يسترسل بأشارته مطيعا فهو خاليق بأن
يعطب فضلا من أن لا ينال ما طاب وانما خرق الفارس
مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكمال بصيرته،
وجاح الفرس مثل لغلبة شهوته خصوصا شهوة
البطن والفرج، وعقر الكلب مثل لغلبة
الغضب واستيلائه وغلوائه وزعارته *

(بيان أن النفس قد محتاج الى البدن وقد لا محتاج اليه)
اعلم أن القوى الحيوانية قد تعين النفس الناطقة في
أشياء منها أن يورد الحس عليها الجزئيات فيحدث لها من
الجزئيات أمور أربعة *

أحدها انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات
على سبيل مجريد لمعانها عن المادة وعن علائق المادة ولو احقها
ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والثاني وجوده، والمرضى
وجوده فيحدث للنفس عن ذلك مبادئ التصور عن استعمالها
الخيال والوهم مثل الجنس والفصل والمرض العام والمرض
الخاص *

والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة
على مثال سلب وإيجاب فما كان التأليف فيه ذاتياً بينا بنفسه
أخذه، وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة *

الثالث تحصيل المقدمات التجريبية وهو أن يوجد بالحس
محمول لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه بالإيجاب والسلب
أو تالي موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو
مسلوبه وليس ذلك في بعض الأحيان دون بعض على المساواة
بل دائماً حتى تسكن النفس على أن طبيعة هذا المحمول أن يكون
فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع : والتالي أن يلزم هذا

المقدم أو يتنافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس وقياس - أما الحس فلاجل مشاهدة ذلك - وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقا لما وجد دائما أو في الأكثر وهذا كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصغراء بطبيعته لاحساسنا ذلك كثيرا وبقياسنا أنه لو كان لاعلى الطبع بل بالاتفاق لوجد في بعض الأحيان *

الرابع الاخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق : ثم اذا حصلت رجعت الى ذاتها فان تعرض لها من القوى التي دونها بان يشغلها شغلتها عن فعله وأضرت بفعله الا في أمور تحتاج فيها اليها النفس خاصة بان تعود الى القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل أو معاونته باحضار خيال وهذا يقع في الابتداء كثيرا ولا يقع بعده الا قليلا *

وأما اذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بأفانيلها على الاطلاق ويكون القوى الخيالية والحسية وسائر القوى البدنية غير صارفة لها عن فعلها بل شاغلة لها *

ومثال ذلك إن الانسان قد يحتاج الى دابة وآلات ليتوصل بها الى المقصد فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب

ما يحول عن مقارنته صار السبب الموصل بعينه عائقاً *
 * بيان أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً وكيف *
 « يخدم بعضها بعضاً »

فإنك تجد العقل المستفاد رئيساً مطلقاً ويخدمه الكل
 وهو الغاية القصوى : ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة
 والعقل الحيواني لما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة
 ثم العقل العملي يخدم جميع هذا لأن العلاقة البدنية
 لأجل تكميل العقل النظرى : والعقل العملي هو مدبر تلك
 العلاقة : ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان قوة
 بعده وقوة قبله *

فالقوة التى بعده هى القوة التى يحفظ ما آداه الوهم، والقوة
 التى قبله هى جميع القوى الحيوانية : ثم المتخيلة يخدمها قوتان
 مختلفتان المأخذ * فالقوة النزوعية تخدمها بالاثمار لأنها تبعثها
 على التحريك * والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب
 والتفصيل فيما فيها من صورها * ثم هذا رئيسان لطائفتين
 أما القوة الخيالية فيخدمها بتطاسيا، وبتطاسيا يخدمها الحواس
 الخمس : وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب، والشهوة
 والغضب تخدمها القوة المحركة بالفعل وإلى هنا تنتهى القوى
 الحيوانية : ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النبانية *

وأولها وأرأسها المولدة : ثم المربية تخدم المولدة : ثم الغاذية
تخدمها جميعا : ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه وهي
الهاضمة وتخدمها من جهة الماسكة ومن جهة الجاذبة وتخدمها
جميعها الدافعة وتخدم جميعها السكفيات الأربع لكن
الحرارة تخدم البرودة وتخدم كليهما الرطوبة واليبوسة : وهناك
آخر درجات القوى •

﴿ بيان أن الأرواح البشرية حادثة ﴾

حدثت عند استعداد النقطة لقبول النفس من واهبها
كما قال الله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) كما
حدثت الصورة في المرآة لحدوث الصقالة وان كان ذوالصورة
سابق الوجود على الصقالة : وتلخيص البرهان ان الارواح
لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة
وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها : وانما استحال وحدتها
لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تكثرها
ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها وانما استحال وحدتها
بعد التعلق بالأبدان لعلنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن
يجهله عمرو ولو كان الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال
اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل في زيد وحده ونحن نفني
بالروح العاقل كما ذكرنا ومحال كثرتها لأن الواحد انما

لا يستحيل أن يثنى وأن ينقسم إذا كان ذا مقدار كالأجسام
 فالجسم الواحد ينقسم فإنه ذو مقدار فله بعض فيتبعض أما
 ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم - أما تقدير كثرتها
 قبل التعلق بالأبدان فحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو
 مختلفة وكل ذلك محال وإنما استحال التماثل لأن وجود المثليين
 محال في الأصل ولهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد
 وجسمين في مكان واحد لأن الاثنينية تستدعي مغايرة
 ولا مغايرة ههنا وسوادان في محلين جائز لأن هذا يفارق ذلك
 في المحل إذا اختص هذا بمحل لا يختص به الآخر وكذلك يجوز
 سوادان في محل واحد في زمانين إذ لهذا وصف ليس
 للآخر وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص فليس في الوجود
 مثلاً مطلقاً بل بالاضافة كقولنا زيد وعمر مثلاً في
 الانسانية والجسمية: وسواد الحبر والغراب مثلاً في السوادية
 ومحال تغايرها لأن التباين نوعان *

أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير النار والماء وتغاير
 السواد والعلم *

الثاني بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء
 الحار للماء البارد فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية
 فحال لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي نوع

واحد لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها وإن كانت متغايرة بالعوارض فحال لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد منسوبة إليها بنوع ما ولا تعلق لها بالأجسام قبل وجود الأبدان فكان الاختلاف محالا إذا الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة ولو كان في القرب من السماء والبعده منه مثلا: أما إذا لم يكن كذلك كان الاختلاف والتغاير محالا وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ولكن في هذا القدر تنبيه عليه *

فإن قيل فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام ولا تعلق لها بالأجسام فكيف تكثرت وتغايرت فالجواب أن قول لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الأخلاق وقبحها فبقيت بسببها متغايرة فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد فانه لا سبب لتغايرها فقد اتضح أن النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها ويكون للنفس الحادثة في جوهرها هيئة زراع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ولا بد أن تكون مناسبة له مناسبة

خاصة لصلوح سياسة بذن خاص دون آخر وان خفيت علينا تلك المناسبة بعينها فان تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسراثرها *

فان قيل لانسلم بأن النفوس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ولستنا نسلم أن الانواع انما تتكرر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب بل الماديات انما تتكرر بالمقادير والكائنات الزمانية : والنفوس الانسانية ليست بمادية في ذواتها وانما نسبتها الى المادة بوجه التدبير والتصرف لاجلوجه الانطباع في المادة حتى يستدعي مكانا مميزا وزمانا مميزا والتدبير والتصرف لا يوجب تعددا ذاتيا فان الواحد يجوز أن يكون متصرفا في أشياء والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفا في شيء واحد فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات *

فلنا الدليل على أن النفوس الانسانية متفقة النوع ما ذكرناه وهو أن حد الانسان يشملها وهو الحى الناطق وما شمله حد النوع فهو متفق في النوع ، والدليل على أن أسباب التكرر ما ذكرناه أن الاشياء التي ذواتها حقائق فقط انما تتكرر بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما اليها وإلى أزمنتها فقط فاذا كانت مجردة لم تقترن بذلك فاحال أن يكون

بينها مغايرة وتكثر *

وأما قولهم إن النفس الانسانية ليست بمادية فتمايز
بالمادة فلم يكن لها ذات نسبة الى المادة أى نسبة كانت وان
لم تكن نسبة الانطباع فنية التدبير والتصرف وهذه النسبة
مؤثرة في التمييز كافية فيقال إن النفس الانسانية مَلَكَ تلك
المديثة الفاضلة *

فان قيل لانسلم إن الاسباب المكثره محصورة فيما
ذكرتم من أقسام الحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو
النسبة اليها فا الدليل على الحصر أليست المفارقات متغايرة
النوات والحقائق ولا حوامل لها ولا قوابل ولا مكان ولا
زمان وانما تمايز وتغاير بحقائقها الذاتية وانما نوعها في شخصها
أعني في ذاتها فهلا قلتم في النفوس الانسانية انها تتغاير
بخواصها أو بأمر آخر سوى الخوامل أليست النفوس بعد
المفارقة تتغاير بالعدد: وتقولون إنها تتغاير بما اكتسبت من
الابدان من الاخلاق والعلوم وقلتم يكفيها في التمييز هيئة انها
كانت نفس البدن الفلاني ولئن كان هذا القدر كافيا في التمييز
فهلا كان كافيا في التمييز هيئة انها ستكون نفس البدن الفلاني
فان الانطباع في البدن ليس بشرط *

قلنا في المفارقات قد قام الدليل على انها متغايرة الحقائق

أما النفوس البشرية فيشملها حد واحد كما ذكرنا وانما يمكن وجودها وتمدها بعد المفارقة بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئا إذ لا أبدان: ومالا يكون ليس له تأثير فانا نعلم قطعا انها بعد الاتصال بالبدن انما تكمل بمعاونة البدن وتكتسب فضائل ورذائل من العلاقة البدنية فقبل البدن لا علاقة فلا اكتساب فلا تغير فثبت انها تحدث مع البدن * فان قيل أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان بيان ما ذكرتم من انها لا تتصور قبل الأبدان ونحن نورد اشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان وذلك لأنه من المسلم بيننا ان النفوس الانسانية ليست مادية ولا منطبعة في مادة وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدريج شئ بعد شئ أو زمان بعد زمان بل يكون وجوده ابداعيا محضا ووجود البدن ليس بابداعى محض بل على تدريج شئ بعد شئ واستحالة جزء بعد جزء فأي جزء بعينه انتهت النوبة اليه في الاستحالة حتى يحدث عنده النفس ويتصل به وليس جزءا بعينه الا ويمكن حدوث النفس قبله بلحظة أو بعده بلحظة: ولو قلتم انها تحدث عند كمال الاستعداد فيقال وكال الاستعداد ليس يحصل بتمته ودفعة بل على تدريج

كمال بعد كمال وقد بان انها كمال واحد يحصل ابداعا لاندريج
 فيه : ثم ان الاستعداد وكمال الاستعداد انما يشترط فيها هو
 صورة مادية أعني منطبعة في المادة فيكون الاستعداد سببا
 ما بوجه ما لحصول الصورة فيه من واهب الصور ولا
 يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة اصلا ولا
 علاقة بينهما وبين القوى المادية إلا علاقة التدبير والتصرف
 في الملكة فالتصرف فيه كيف يكون سببا لوجوب التصرف
 المدبر فيه والمدبر أولى بان يكون متقدما في الوجود على
 الملكة واشترط الاستعداد لقبول الصورة حتى توجد الصورة
 في المستعد غير واشترط الاستعداد لقبول تصرف النفس غير
 فان الاستعداد الأول يصلح سببا لوجود النفس بوجه ما
 والاستعداد الثاني لا يصلح سببا لوجود النفس بوجه ما
 بل هو سبب لقبول تصرفه فيه إما ليفيده كمالا او ليستفيد
 منه فائدة وهذا إشكال عظيم *

فالجواب عنه كلمة واحدة فان العلم نكتة واحدة كثرها
 الجبل : فنقول لا اري اب في ان النفوس ابداعية وانها ليست
 منطبعة في المادة وانما تحدث من مبدعها عند كمال الاستعداد
 الذي عبر عنه في التنزيل بقوله فاذا سويته ، ومبدعها أعلم
 بكمال الاستعداد وليس في طاقة القوى البشرية الاحاطة

بتفاصيل الاستعدادات ولكن على الجملة فلم أن الصور
 تفيض من مبدعها وواهبها كما يقتضيه وجود الجواد المحض عن
 كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات فيعطى كل مستحق ما
 يستحقه وكل قاصر ما يكمله بل ماهيات الأشياء واستعداداتها
 من جوده الفياض بواسطة الاسباب المغطية للاستعدادات
 الخاصة من الأجرام العنصرية وقوانينها وحركات السماوات
 وأجرامها وأشكالها وخواصها وفيض العقول على النفوس
 وإفاضة النفوس طلبا للاستكمال تحريكا للسماوات فالكل من
 جود الجواد الحق الذى يعطى نل حقيقة وجودها وهو أعلم
 بكال الاستعداد وأى استعداد يستحق أى صورة : وعلوم
 البشر قاصر عن ادراك ذلك وإذا بلغ الكلام الى الله سبحانه
 فيقطع سؤال لم كما ينقطع مطلب ما لا يسأل عما يفعل
 وهم يسألون *

الاشكال الثانى إن النفوس اذا كانت متشابهة فى النوع
 فائضة من واهب الصور وليس فى فيضاته اختلاف فمن اين
 يجب ان يكون كل نفس حادثة ذات هيئة نزاعية طبيعية الى
 الاشتغال بيدن مخصوص والاهتمام بأحواله ومن اين يلزم أن
 يكون لها مناسبة خاصة تصلح لسياسة بدن خاص دون بدن
 فان كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها فهى متخصصة بهذه الهيئة

قبل وجود البدن وان كانت هذه الهيئة تكتسب هذه الهيئة
من البدن فكيف يسبق الموجب على الموجب وكيف تكون
تلك الهيئة ترعاية طبيعية *

وجملة القول ان لم تكن هيئة مختصة فلم اختصت يبدن
دون بدن وان كانت الهيئة طبيعية على حالتها فهي المخصصة
لناتها بعد الاتفاق في النوع وان كانت مكتسبة من خارج
وهو إما هذا البدن او غيره فليتحقق لها وجود حتى تكتسب
الهيئة المخصصة وكل ذلك محال ثم اختلاف للناسبات والهيئات
تستدعي اختلاف الاسباب وواهب الصور واحدى ذاته
أحدى الافاضة فلا اختلاف هناك ولا تأثير لاختلاف
الامزجة في اختلاف هيئات النفوس اذ لا انطباع ولا حلول
ولا اتصال بين المجردات وبين الامزجة بخلاف النفوس
النباتية والنفوس الحيوانية والصور الجسمية والصور الطبيعية
فان اختلاف النفوس والصور لاختلاف موادها وصورها
مقدرة على استعداداتها *

وحل هذا الاشكال أن نقول نعم ان الناسبات والهيئات
المختلفة تستدعي اسبابا مختلفة : واسباب الاستعدادات
الامتزاجات وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم
العنصرى منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات

والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل
 حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى
 الحركة ومن الحركات الى المستديرة فجميع الاستعدادات تابعة
 للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة مسندة الى اختيارات
 النفوس الفلكية والكل يستند الى العقل الالهى المستعلى على
 الكل الذى منه ينشعب المقدورات . فالجود الالهى بواسطة
 العقول والنفوس : والحركات السماوية يعطى كل مادة
 استعدادها بصورة خاصة والنفوس لا تحدث بالاستعداد
 الخاص بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين ان تحصل
 عنده او به *

ثم الهيئة النزاعية فى النفس انما يكون بعد الاتصال
 بها فاذا حدوث النفس له صفة فى الفاعل وصفة فى القابل
 أما صفة الفاعل فالجود الالهى الذى هو ينبوع الوجود وهو
 فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود حقيقة وجوده ويعبر
 عن تلك الصفة بالقدرة وان أضفت هذا الفيض الى الوسائط
 فواهب الصور *

ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند
 ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هى المتلونات دون
 الهواء الذى لاكون له *

وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية
كما قال سويته: ومثال صفة القابل صقالة الحديد فان المرأة التي
ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة
وإذا اشتغل المصقل بتصقيلا فكلما حصلت الصقالة حدثت
فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية لها * فكذلك إذا حصل
الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من
واهبها وخالقها من غير تغير في الواهب بل انما حدث الروح
الآن لاقبله لتغير المحل بمحصول الاستواء الآن لاقبله كما أن
الصورة فاضت من ذى الصورة على المرأة في حكم الوهم من
غير تغير في الصورة ولكن كان لا تحصيل من قبل لأن
الصورة ليست مهيئة لأن تنطبع في المرأة لكن لأن
المرأة لم تكن صقيلة *

فان قيل فاذا كانت الأرواح حادثة مع الاجساد فما
معنى قوله صلى الله عليه وسلم «خلق الله الارواح قبل الاجساد
بألني عام» وقوله عليه السلام «أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم
بعثا» وقوله عليه السلام «كنت نبيا وآدم لمنجدل بين الماء
والطين»

قلنا شيء من هذا لا يدل على قدم الروح بل على حدوثه
وكونه مخلوقا نعم ربما دل بظاهره على تقديم وجوده على الجسد

كما ظن جماعة من الحكماء وأمر الظواهر هين فإن تأويلها يمكن
والبرهان القاطع لا يُدْرَأُ بالظواهر بل يسلط على تأويل
الظواهر كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى *
أما قوله عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الاجساد»
أراد بالارواح أرواح الملائكة والاجساد العالم من العرش
والكرسى والسموات والكواكب والهواء والماء والارض
وكما أن اجساد الآدميين يحملهم صغيرة بالاضافة الى جرم
الارض وجرم الارض أصغر من الشمس بكثير: ثم لانه نسبة
لجرم الشمس الى فلكه ولا تغلكه الى السماوات التي فوقه
ثم كل ذلك اتسع له الكرسي إذ وسع كرسية السموات
والارض: والكرسي صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت
في جميع ذلك استحققت اجساد الآدميين ولم تفهمها من
مطلق لفظ الاجساد - فكذلك فاعلم وتحقق أن أرواح
البشر بالاضافة الى أرواح الملائكة كأجسادهم بالاضافة الى
اجساد العالم ولو افتتح لك باب معرفة الملكية لرأيت الأرواح
البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار
العظيمة هي الروح الأخير من أرواح الملائكة ولأرواح
الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد بمرتبه ولا يجتمع في مرتبة
واحدة اثنان بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد

النوع أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وهو كل ذلك النوع - واليه الإشارة بقوله تعالى (وما منا إلا له مقام معلوم) وبقوله عليه السلام إن الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وأنه مامن واحد إلا وله مقام معلوم فلا تهمن إذا من الأرواح والاجساد المطلقة الأرواح الملائكة وأجساد العالم *
وأما قوله عليه الصلاة والسلام « انا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا » وقوله عليه السلام « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام « أول ما خلق الله القلم » وقال « أول ما خلق الله العرش » وقال « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم وغير ذلك فكشف النطاء عن هذا من وجوه تحت كل وجه فوائد لطيفة ولطائف من الحكمة قلما تسطر في الكتب *

الوجه الأول انا شاهدنا الموجودات كلها بشهادة الحس والعقل على ترتب وتفاضل في النوع والشخص *
أما في المركبات التي هي أقرب الى حواسنا فالمعادن والنباتات والحيوان والانسان على تفاضل وانتهى ذلك بالانسان وانتهى الانسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل كالنبي في زمانه والولي في كل زمان *
وأما في البسائط الجسمية أغنى التشابه الاجزاء فهي

أيضاً على تفاضل في الجوهر والحيز والعظم والحركة والافضل
من الكل الجرم الأقصى وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش
والكرسي الذي وسع السماوات والأرض *

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد المنزهة
عن المكان والزمان ففيها ترتب وتفاضل فما كان أشد قوة
وأوسع علماً وإحاطة وأبلغ في الوحدة وأشبه بكمال الربوبية
كان في المقام الأعلى والمرتبة الأقصى ولا بد أن ينتهي بواحد
فإن المترتبات المتفاضلات إن لم تنته بواحد أوجب ذلك الحكم
بالتسلسل وذلك محال فالمترتبات في كل قسم انتهت بواحد
هو مبدؤها *

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد بأنه أول ما خلق
الله تعالى * فالروحانيات انتهت بروح القدس أو العقل الفعال
أو شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو أول المبدعات ثم ينزل
بالترتب والتفاضل كما قيل أول ما خلق الله عز وجل العقل ثم
النفس ثم الهيولى أو ماروى في الخبر: إن أول ما خلق الله
عز وجل القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة *

وأما الجسمانيات (١) فقد انتهت بالجرم الأقصى وهو
ماروى إن أول ما خلق الله العرش ثم الكرسي : وأما في

الركبات فقد انتهت بجوهر النبوة وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ما روى إن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم وقد وجدت لكل مقال مجالا ولكل مذهب محملا ومساعا : ثم الاولية في كل صنف منها هل هي اولية بالزمان ، أو اولية بالمكان ، أو اولية بالذات أعنى العلة الفاعلية أو الكمالية فذلك مطلب آخر سهل التداول قريب المأخذ والمجتنى *

الوجه الثاني إن المبادئ تساق الى الكمالات حتى لو لم يكن كمال لم يكن مبدءا كما لو لم يكن مبدءا لم يكن كمال وان المعقولات تظهر بالمحسوسات وكما أن كمال جلال الحق انما يظهر بافضاله وموصنائه كذلك الامر الحق انما يظهر بخلقه وكذلك العقل انما يظهر بالنفس : والنفس انما تظهر بالطبيعة والطبيعة انما تظهر بالجسم الكلي وكذلك جميع الموجودات انما تظهر بالانسان حتى يكون جسمه وطبيعته مظهر الجسم والطبيعة ونفسه وعقله مظهر النفس والعقل وتسليمه مظهر الامر الحق فيظهر به جلال الباري تعالى وأكرامه *

ويصح ان يقال لولاك ما خلقت الافلاك فهو الخلاصة من الخليفة والصفوة من البرية وهو الكمال والغاية والسدرة المنتهى وهو أول ما خلق وآخر ما بحث كما ذكره عليه السلام

الوجه الثالث ان الطبيعة المسخرة تؤثر في اعداد المادة لقبول فيض الامر والعقل والنفس حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر واستخلاص اللباب من المواد وابتلاء الامشاج من المزاج طبقة بعد طبقة واستصفاء بعد استصفاء حتى يحصل في المركبات الجزئية شخص في مقابلة العقل الكلى بل هو شخص العقل او عقل مشخص وذلك هو نبي زمانه فيكون المود به كما كان البدأ اليه فيضاهي صاحب البدأ صاحب الكمال وتكون النهاية هي الرجوع الى البداية ويكون اول الفكر آخر العمل : ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم « نحن الآخرون السابقون »

الوجه الرابع كما ابتداء الدين والشريعة من آدم عليه السلام واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام، ونوع كمال ابراهيم عليه السلام، ونوع كمال موسى عليه السلام، ونوع كمال عيسى عليه السلام، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام وابتداء العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم في دار الجزاء ولتلك قال « أنا اول من ينشق عنه الارض وأنا العاقب وأنا الحاشر يحشر الناس على قدمي »

﴿ بيان بقاء النفس ﴾

ونذكر انها لا تموت بموت البدن ثم نذكر انها لا تنفى

مطلقا: ونذكر برهانه من النقول والمعقول *

أما النقول: فقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) ومعلوم أن من كان حيا مرزوقا فرحا مستبشرا به لا يكون ميتا معذوما - وكذلك قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في رياض الجنة * وقد ترسخ في جميع عقائد اهل الاسلام هذا فان رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانيا - وكذلك اهداء الصدقة فاعتقادهم انها تصل اليه : وكذلك النامات فكل ذلك دليل على انها باقية *

وقد ذكرنا ان النفس ليست منطبعة في البدن بل لها العلاقة مع البدن بالتصرف والتدبير: والموت انقطاع تلك العلاقة أعني تصرفاتها وتدبيراتها عن البدن: وانما يموت الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد الى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق الى جميع البدن وفي كل موضع ينتهي اليه فيفيد فائدة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فذلك الروح لا يبق واذا بطل ذلك الروح بطل ما يتبعه من الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة *

أما البرهان العقلي فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود أو تعلق المتأخر عنه في الوجود أو تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله في الذات لافي الزمان * فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عرضي فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن يحوهر ولكنهما جوهران *

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً فإن فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد الذات بفساده * وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود والعلل أربع - فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ممطية لها الوجود - وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالتناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم - وإما أن يكون علة صورية وإما أن يكون علة كمالية ومحال أن يكون علة فاعلية فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ولو كان بذاته يفعل لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل *

ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية

ومحال أن يفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لافي مادة ووجود جوهر مطلق، ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية قد برهننا وبيننا أن النفس ليست منطبقة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس، ومحال أن تكون علة صورية للنفس أو كإلية فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس فإذا ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بملة ذاتية *

نعم البدن والمزاج علة بالمرض للنفس فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس ومملكة له أحدثت الملل المفارقة للنفس الجزئية أو حدث عنها ذلك فإن أحداثها بلا سبب يخص إحداث واحد دون واحد محال ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما بيناه ولا أنه لا بد لكل كائن بمد ما لم يكن من أن يتقدمه مادة فيكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبة إليه كما تبين في العلوم الأخر ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتعمل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة المسخرة المبلغة كل شيء من العناصر إلى كمالها

وغايتها - ولكن اذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة
 فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الالهى الفياض بواسطة
 الملل المفارقة شىء هو النفس وليس اذا وجب حدوث شىء
 مع حدوث شىء وجب أن يبطل مع بطلانه وانما يكون ذلك
 اذا كان ذات الشىء قائما بذلك الشىء وفيه *

وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل تلك الامور وتبقى
 هى اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد
 الوجود لها شيئا آخر غير الذى انما هو تهيأ افادة وجوده مع
 وجوده ومفيد وجود النفس شىء غير الجسم كما بينا والا هو
 قوة فى جسم بل هو لاحالة أيضا جوهر غير جسم فاذا كان
 وجوده من ذلك الشىء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه
 الوجود فقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن ولا
 البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذا أن يقال إن التعاق
 بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على
 النفس *

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء وهو أن
 يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود فاما أن
 يكون التقدم مع ذلك زمانا فيستحيل أن يتعلق به وجوده
 وقد تقدمه فى الزمان وإما أن يكون التقدم فى الذات لافى

الزمان لأنه في الزمان لا يضارقه وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات للتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات التأخر في الوجود وحيث لا يوجد أيضا هذا المتقدم في الوجود إذا فرض التأخر قد عدم لأن فرض عدم التأخر أوجب عدم التقدم ولكن لأن التأخر لا يجوز أن يكون عدم الا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ما عدمه فيثبت عدم التأخر فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم التقدم ولكن فرض عدم التقدم نفسه لأنه انما افترض التأخر معدوما بعد أن عرض للمتقدم أن عدمه في نفسه وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يمرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وأن لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم تفسد بالبدن البتة فليس إذاً بينهما هذا التعلق وإذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كلها وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه في الوجود بالوجود الالهي بواسطة المبادي الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل *

﴿ برهانها لا تنفي مطلقا ﴾

فنقول إن النفس لا يتطرق اليها الفناء والعدم والفساد

والهلاك وذلك ان كل شئ من شأنه ان يفسد بسبب ما فيه
 قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون
 من جهة واحدة وفي شئ واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى
 بل تهيوه للفساد ليس لفعل ان يبقى فان معنى القوة مغاير
 لمعنى الفعل وازافة هذه القوة مغايرة لآضافة هذا الفعل
 لأن اضافة ذلك الى الفساد وازافة هذا الى البقاء فاذا لأمرين
 مختلفين فى الشئ يوجد هذان المعنيان * وهذا انما يكون فى
 الاشياء المركبة أو الاشياء البسيطة فى المركبة - وأما فى الاشياء
 البسيطة المفارقة لذات فلا يجوز فيها هذان الأمران *
 وتقول بوجه مطلق أنه لا يجوز ان يجتمع فى شئ احدى
 الذات هذان المعنيان وذلك لأن كل شئ يبقى وله قوة ان
 يفسد فله قوة أن يبقى لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى واذا
 لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان طبيعة القوة فاذا يكون
 له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى وفعل ان يبقى منه
 لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه وهذا بين فيكون اذا فعل
 أن يبقى منه امرا يمرض للشئ الذى له قوة أن يبقى منه
 فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشئ الذى يمرض
 له أن يبقى بالفعل لا بوجود ذاته *
 فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شئ كان

به ذاته موجودا بالفعل وهو الصورة في كل شئ ومن شئ
 حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادته فان كانت النفس
 بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة
 فلتترك المركب ولتنظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف
 القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها *

وقول إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائما وثبت
 الكلام دائما وهذا محال : وإما أن لا يبطل الشئ الذي هو
 الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشئ الذي هو السنخ والاصل
 لا في شئ يجتمع منه ومن شئ آخر فين أن كل شئ هو بسيط
 غير مركب أو هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمعا فيه
 فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس الى ذاته فاذا كانت فيه
 قوة أن يعدم فحال ان يكون فيه فعل أن يبقى وان كان فيه
 فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم فين اذا ان
 جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد *

وأما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب
 المجتمعا وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس في المعنى الذي به
 المركب واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين
 فليس اذا في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد
 فلم يجتمعا فيه *

وأما المادة فلما ان تكون باقية لا بقوة تستمد بها للبقاء كما يظن قوم وإما ان تكون باقية بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد بل قوة أن تفسد شئ آخر فيها يحدث والبسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو في المادة لا في جوهرها: والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تنامي قوة النفي والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة وقوة أن تفسد فيهما معا فقد بان اذا أن النفس لا تفسد البتة والى هذا سقنا كلامنا والله ولى التوفيق *

﴿ بيان اثبات العقل المفارق للفعال والمقل المتفعل في النفوس الانسانية ومراتب العقول ﴾

واثبات العقل للفعال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت لوروده جليا في النصوص *

كقوله تعالى (علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى)
وكقوله تعالى (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين) وكقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا)

وأما من حيث العقل فن وجوه الأول ما ذكرناه قبل ذلك من ترتب الموجودات وتفاضلها وانها في أجسام البسائط

تتهي الى العرش وفي الروحانيات الى العقل والنفس وفي
الركبات الى جوهر محمد صلى عليه وسلم: وقد بسطنا ذلك
الفصل فلانميده *

الوجه الثاني قد بان لك ان المرسم بالصورة العقلية غير
جسم ولا في جسم لأن الجسم ينقسم وما في الجسم ايضا
والصور العقلية كلية متحدة لا تنقسم فلو حلت جسما
لا تقسمت واتقسامها محال فلو لها في الجسم وما في الجسم محال
وانت تعلم أن المرسم بالصورة التي قبلها (١) اعني
الوهم والخيال والحس قوى مركوزة في الأجسام وأن
الصورة اذا كانت حاصلة في القوى لم تغب عنها وان الانسان
يدرك صور عقلية ثم تغيب عنه وان أراد أن يمود اليها يمود على
قرب من غير تكلف اكتساب بل يحتاج الى الاقبال عليها *
فهذه الصور العقلية التي غابت إما أن تكون قد انعدمت أو
لم تنعدم فان انعدمت فينبغي أن يحتاج الى الاكتساب كما
كان أولاً يحتاج إليه وان لم تنعدم فاما أن تكون في النفس
أو في البدن أو خارجا فان كانت في النفس فينبغي أن تكون
شاعرة بها عاقلة لأنه لا معنى للتعقل إلا حصول تلك الصورة
في النفس ولا يجوز أن تكون في البدن لما ذكرنا ان العقولات

(١) أي التي قبل الصورة العقلية *

لا تحل الأجسام وما في الاجسام وان كانت خارجة فلما أن تكون قائمة بنفسها أو تكون في جوهر آخر شأنه إفاضة المقولات على الأتس البشرية ولا يجوز ان تكون قائمة بنفسها لأن المعاني قيامها بالجوهر فلا تقوم بنفسها فبقى أن تكون في الجوهر المفيض للمقولات فثبت بهذا وجود ملك شأنه بما ذكرناه - وذلك هو العقل الفعال وهو روح القدس *

ثم الدليل على أن التعقل لا يكون غير التمثيل فأنها لو غابت عنها ثم عاودتها لا يحصل غير التمثيل فلو كان هذا التمثيل ثابتا للنفس كانت شاعرة بها عاقلة لها فيجب أن تكون الصورة قد زالت عن النفس زوالا مآ وهذا بخلاف ما يدركه الوهم ثم ينبى عنها فان للقوة الوهمية خازنا يحفظ مدراتها ففى غابت عن الوهم والتفت اليها أخذ منه المعاني التى استفادت من الصور *

نعم لا تفكر ان الزوال يكون على قسمين فتارة يزول عن القوة الدراكه ويتحفظ فى قوة أخرى كالخازن لها وتارة يزول عن القوة وعن الخازن فى الوجه الثانى يحتاج الى تحشم كسب جديد وعلى الأول لا يحتاج الى كسب بل الى التفات ومطالمة للخزانة من غير تحشم كسب ، وفى المقولات

يحتمل القسمين ولكن قد بينا انه لا خازن لها لا في النفس ولا في البدن فيق ان يكون شيئا خارجا اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال مما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد لأحكام خاصة *

واذا أعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحي ما تمثل أولا كأن المرأة التي تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء آخر من أمور القدس وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال *

الوجه الثالث ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة الى الفعل فاما يخرج بسبب هو بالفعل يخرج به سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المقولات من القوة الى الفعل واذا هو السبب في اعطاء الصور العقلية فيكون عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة فهذا الشيء سمي بالقياس الى العقول التي تخرج منه الى الفعل عقلا فعلا كما يسمى العقل الهولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا ويسمى العقل الكائن بينهما عقلا مستفادا *

ونسبه العقل الفعال الى نفوسنا نسبة الشمس الى ابصارنا

فكما ان الشمس تُبَصِّرُ بذاتها بالفعل ويبصُرُ بنورها ما ليس مبصراً بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا فان القوة العقلية اذا اطلعت على الجزئيات في الخيال واشرق عليها نورُ العقل الفعّال استحالت مجردةً عن المادة وعلاقتها وانطبعت في النفس الناطقة لاعلى ان نفسها تنتقل من التخيل الى العقل منا ولاعلى ان المعنى المنصور في العلائق وهو في نفسه واعتباره مجرد يعقل مثل نفسه بل على معنى ان مطالعتها تمدُّ النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعّال فان الافكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة وان كان الأول على سبيل والثاني على سبيل فتكون النفس الناطقة اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل الفعّال حدث فيها شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه كما انه اذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها اثر ليس على جملتها من كل وجه *

فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا انفسها بل ما يلتقط عنها كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيئاً آخر مناسباً لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل

كذلك النفس الناطقة اذا اطالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضرباً من الاتصال استعدت لأن يحدث فيها من ضوء العقل مجردات تلك الصور من الشوائب فأول ما يتميز عند العقل الانساني أمر الذات منها والعرضي وما به يشابهه وما به يختلف فتصير المعاني معنى واحداً في ذات العقل بالقياس الى التشابه لكنه بالقياس الى ما يختلف به نصير معاني كثيرة فيكون للعقل قوة على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير : أما توحيد الكثير فمن وجيبين •

أحدهما أن نصير المعاني الكثيرة المختلفة في التخييلات بالعدد اذا كانت لا تختلف في الحد معنى واحداً •

والثاني أن تتركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحداً بالحد ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجيبين فهذا من خواص العقل الانساني وليس ذلك لغيره من القوى فانها تدرك الكثير كثيراً كما هو : والواحد واحداً كما هو ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور واعراضها ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها عن الذاتيات فاذا عرض الحس على الخيال صورة وعرض الخيال على العقل تلك الصورة يأخذ العقل

منها معنى فان عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وانما هو آخر بالعدد لم يأخذ منه العقل صورة مّا غير ما أخذه أولاً الا من جهة المرض الذى يخص هذا من حيث ذلك المرض بأن يأخذه مرة مجرداً ومرة مع ذلك المرض - ولأجل هذا يقال إن زيدا وعمراً لهما معنى واحد فى الانسانية اعنى أن السابق منهما اذا أفاد النفس صورة الانسانية فان الثانى لا يفيد البتة شيئاً من ذلك المعنى بل يكون المعنى المنطبع منهما فى النفس واحداً هو عن الخيال الأول ولا تأثير للخيال الثانى والعقل اذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة ويكون ذلك لافى زمان بل فى آن والعقل يعقل الزمان فى آن *

وأما تركيبه للحد والقياس فهو لاعماله يكون فى زمان الا أن تصور النتيجة والمحدود يكون دفعة والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر فى ذات تلك الأشياء ولا لأمر فى غريزة العقل بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ويحتاج فى كثير من الأمور الى البدن فيعسده البدن عن أفضل كالاته فاذا زال عنه هذا النعمور كان تعقل النفس للمجردات أفضل التعملات وأوضحها وألناها: وأما مراتب العقل من الهىولانى

والمملكة والعقل بالقعل والعقل المستفاد فقد ذكرناها: وأما
العقل القدسي فسنذكره ان شاء الله تعالى في خصائص النبوة
﴿قاعدة في النبوة والرسالة﴾

وتشتمل على بيانات : يبان أن الرسالة هل تقتنص بالحد
أم لا: ويبان أن الرسالة مكتسبة أم أثرية بانية: ويبان اثبات الرسالة
بالبرهان : ويبان خواص الرسالة وهي المعجزات: ويبان كيفية
الدعوة وما يؤخذ من السمع وما لا يؤخذ *
﴿ يبان أن الرسالة لا تقتنص بالحد والحقيقة بذكر ﴾
«جنسها وفصلها»

وذلك لأن معرفة الأشياء لا تنوقف على الظفر بمحدودها
ووجدان جنسها وفصلها فكم من موجود لا جنس له ولا
فصل ولا حد ولا رسم وماله جنس وفصل فربما لا ينظر
بجنسه وفصله وأكثر الأمور كذلك فان اعطاء الحدود
صعب عسر على الأذهان *

نعم يستدل على وجوده وحقيقته بآثاره فان العقل
والنفس وكثيرا من المفارقات تنصور ولا حد لها ولا رسم وانما
يدل عليها برهان ان: ولو سأل سائل نبييا من الانبياء عن
خواص الرسالة وماهيتها وابرار حدتها بجنسها وفصلها
ترى كيف كان جوابه عنها أو كان يشرع في تحقيق ذلك

وذكر حده ورسه وتعدد خواصه حتى تتوقف رسالته على
 معرفة ذلك كله وان لم يعرف المستجيب ذلك لا يمكنه تصديقه
 أم كان يجب عليه التصديق في الحال سواء عرف حد الرسالة
 أو لم يعرف : وإذا كانت الرسالة مرتبة فوق مرتبة
 الانسانية كما كانت الانسانية مرتبة فوق مرتبة الحيوانية لم
 يتوقف أتباع الرسول على معرفة الرسالة كما لم يتوقف استسغار
 الحيوان على معرفة الانسانية بل الانسان لو أراد تعريف
 الحيوان خواص الانسانية كان ذلك سفها منه وتكليف مالا
 يطاق كذلك لو أراد الرسول تعريف الانسان خواص
 الرسالة كان ذلك تكليفا منه مالا يطاق فلا المطالبة متوجهة عليه
 ولا الجواب عنه لازم - وهذا كما طالب فرعون موسى عليه
 السلام بذكر ماهية رب العالمين قال (وما رب العالمين قال رب
 السماوات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين) وطالبه ثانيا
 وثالثا فلم يأت بحمد ولا رسم ولم يذكر جنسا ولا فصلا في
 تعريف ما سأله الا بالربوبية المحضة والتعريف بالحقائق
 مكانياتها وزمانياتها والموايد التي بين المكان والزمان *
 ﴿ بيان أن الرسالة هل هي حظوة مكتسبة أم أثره ربانية ﴾
 فنقول اعلم أن الرسالة أثره علوية وحظوة ربانية وعطية آلهية
 لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب (الله أعلم حيث يجعل

رسالته) (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) لكن الجهد والكسب في إعداد النفس لقبول آثار الوحي بالمبادات المشفوعة بالفكر والمعاملات الخالصة عن الريا والسمة من لوازمها فليس الأمر فيها اتفاقا جزافيا حتى ينالها كل من دبّ ودرج أو مرتبا على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكر وأدّج وكما أن الإنسانية لنوع الإنسان والملكية لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص النوع وإن العمل بموجب النوعية ليس يخلو عن اكتساب واختيار لأعداد واستعداد كذلك النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وإن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لأعداد واستعداد فيوحي إليه (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) حين تورّمت قدما من البداة حتى قال عليه السلام « أفلا أكون عبدا شكورا » وكان صلى الله عليه وسلم يتحنّث بحراء قبل الوحي وحجب إليه الخلوة وكان يرى الرؤيا فتأتى مثل فلق الصبح على أنها أحوال عرضية وأعراض طارئة على النوعية بنوع استيجاب واستحقاق من كمال تركيب المزاج وحسن الصورة وتمام الاعتدال وطهارة النشوة والترتبة وطيب الأراق ومكارم الأخلاق والسمت الصالح والأناة والوقار ولين الجانب وخفض

الجناح والرحمة والرافة بالاولياء والشدة والبأس على الأعداء
 وصدق الحديث وأداء الأمانة والصون عن جميع الرذائل
 والتحلي بأنواع الفضائل وزكاء العرض عن جميع الدنيات
 والمنع عن ظلمه والاحسان الى من أساء اليه وصلة الرحم
 وحفظ النيب وحسن الجوار واعانة المظلوم واغاثة الملهوف
 وحب المعروف وبغض المنكر وغير ذلك (ما ضلّ صاحبكم
 وما غوى) في هذا العالم (ما زاع البصر وما طغى) في ذلك العالم
 تمنوا نفسه نفوس العالمين طوعا وكرها وهو غير متكبر
 ولا جبار ولا فظّ ولا غليظ يهاب اذا سكنت ولا يهاب
 إذا نطق : لطيف الشئائل اذا تحرك وسكن قد نهض باحتمال
 أعباء ما حمل من الرسالة فأدّاها وأفاض رحمته على العالمين
 فوفّاها صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين *

﴿ بيان إثبات الرسالة بالبرهان ﴾

بيان اثباتها بطريقتين: أحدهما جملي : والآخر تفصيلي *
 أما الجملي فهو كما أن نوع الانسان تميز عن سائر الحيوانات
 بنفس ناطقة هي فوقها بالفضيلة العقلية والمسخرة لها والمالكة
 عليها والمتصرفه فيها كذلك نفوس الانبياء عليهم السلام
 تميزت عن نفوس الناس بعقل هاد مهدي هو فوق العقول كلها
 بالفضيلة الربانية المدبرة لها والمالكة عليها والمتصرفه فيها

وكما أن حركات الانسان معجزات الحيوان فليس حيوان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية كذلك جميع حركات النبي معجزات للانسان فليس انسان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية *

وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السماوات والنفس الفلسفية وكذلك تميز بطبعه ومزاجه المستعد لقبول مثل هذا العقل والنفس بالفعل وكما لا يتصور في سنة الفطرة الإلهية أن يكون من نقطة كل حيوان انسان كذلك لا يتصور في سنة الفطرة أن يكون من نقطة كل انسان نبي " الله يخلق ما يشاء ويختار (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) فهو المختار في طبعه ومزاجه المصطفى بنفسه وعقله لا يشاركه فيها أحد من الناس *

ومن وجه آخر النبي إذا شارك الناس في البشرية والانسانية من حيث الصورة فقد باينهم من حيث المعنى اذ بشريته فوق بشرية الناس لاستعداد بشريته لقبول الوحي (قل انما أنا بشر مثلكم) أشار الى طرف المشابهة من حيث الصورة (يوحى الى) أشار الى طرف البائية

من حيث المعنى (١) أما من حيث التفصيل فن طرق *
 الطريق الأول برهان أنشء من الحركات الاختيارية
 وهي أقسام ثلاثة: فكرية، وقولية، وعملية، والحركة الفكرية
 يدخلها الحق والباطل، والقولية يدخلها الصدق والكذب،
 والعملية يدخلها الخير والشر وهذه العبارات اصطلاحية
 والمعنى مستقيم فيها مفهوم عنها ولا يشك في أنها على تضادها
 واختلافها ليست واجبة الفعل يحملها واجبة التحصيل فإن
 من أفتى بهذه الفتوى (١) يكون مستحق القتل بفتواه لأن
 قتله من جملة الحركات وهو واجب الفعل وليس كلها
 واجب الترك فإن من أفتى بهذا ينبغي أن لا يقتنع لأن
 التنفّس منه حركة وهي واجبة الترك: فظهر من هذا أن
 بعضها واجب الترك وبعضها واجب الفعل: وإذا ثبت هذا
 فقد ثبت حدود في الحركات حتى كان بعضها خيرا واجب
 الفعل وبعضها شرا واجب الترك فالتمييز بين حركة وحركة
 بالحدود: ولا يخلو إما أن يعرفه كل أحد أو لا يعرفه أحد أو
 يعرفه بعض دون بعض وظاهر أنه لا يعرفه كل أحد وباطل أنه
 يعرفه كل أحد فظهر أنه يعرفه أحد دون أحد فثبت بالتقسيم

(١) أي هذا هو الاثبات اجمالا أما اثبات الرسالة من حيث
 التفصيل فن طرق * (٢) أي كل الافعال واجبة التحصيل *

الأول حدود في الحركات: وثبت بالتقسيم الثاني أصحاب حدود
 يعرفونها وهم الأنبياء وأصحاب الشرائع عليهم الصلاة والسلام:
 والإنسان إذا راجع نفسه علم أنه إذا لم يكن عارفا بالحدود
 يجب أن يكون في حكم أصحاب الحدود: ثبت وجود
 النبوة بضرورة الحركات *

الطريق الثاني أن نقول إن نوع الإنسان محتاج إلى
 اجتماع على صلاح في حركته الاختيارية ومعاملاته المصلحية
 ولولا ذلك الاجتماع ما بقى شخصه ولا انحفظ نوعه ولا
 احترس ماله وجريمه: وكيفية ذلك الاجتماع تسمى ملّة وشريعة*
 ويبيان ذلك أنه في استبقاء حياته واستحفاظ نوعه
 وحراسة ماله وحريمه يحتاج إلى تعاون وتمانع - أما التعاون
 فلتحصيل ما ليس له مما يحتاج إليه في مطعمه وملبسه ومسكنه
 وأما التمانع فلحفظ ماله من نفسه وولده وحريمه وماله، وكذلك
 في استحفاظ نوعه يحتاج إلى تعاون في الأزواج والمشاركة
 وتمانع يحفظ ذلك على نفسه - وهذا التمانع والتعاون يجب أن
 يكونا على حد محدود وقضية عادلة وستة جامعة مانعة: ومن
 المعلوم أن كل عقل لا يفي بتمهيد هذه السنة على قانون يشمل
 مصالح النوع جملة ويخص حال كل شخص تفصيلا إلا أن
 يكون عقل مؤيد بالوحي مقيض للرسالة مستمد من

الروحانيات التي قُيِّضَتْ لحفظ نظام العالم وعم بأمره يعملون
وعلى سنته في الخلق سائرون وبمحكمه حاكون فيكون
الفيض متصلاً بها من المقادير في الأحكام: ثم منها فائضاً على
الشخص المتحمل لتلك الأمانة القابل لأسرار الديانة يتبع
الحق في جميع الأمور ويقيم الخلق في جميع الحركات
يكلم الناس على مقادير عقولهم بمقتضى الواقع على تلك
المقادير ويكلف العباد على قدر استطاعتهم بقدرته المحيطة
بتلك الأقدار *

وهذه الدلائل فروع لأصل واحد وهو إثبات الأمر
لله عز وجل وهو الطريق الثالث لإثبات النبوة . ومن لم
يعترف بأمره لم يعترف بالنبوة قط فإن النبي متوسط الأمر
كما أن الملك متوسط الخلق والأمر وكما وجب الإيمان بالله
من حيث الخلق والأمر وجب الإيمان بالله وبمتوسط الخلق
والأمر (كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)

والطريق في إثبات الأمر على نوعين : أحدهما أن
الممكنات كما احتاجت إلى مرجع لجانب الوجود على العدم
وأن الحركات كما احتاجت بتجدها إلى محرك يديمها بالتعاقب
ثم المائلة من الحركات إلى غير مالمات عنه والمختلفات منها إلى
غير جهاتها الطبيعية احتاجت إلى كون المحرك مردياً مختاراً

ثم للتوجه منها الى نظام الخير دون الفساد والشر احتاجت الى كون المحرك آمراً أمر التدبير وذلك قوله تعالى (وأوحى في كل سماء أمراً) ثم الحركات الانسانية كما احتاجت الى إرادة عقلية في جهاتها التباينة كذلك احتاجت الى مكلف أمرناه في حدودها المختلفة حتى يختار المكلف الحق دون الباطل في الحركات الفكرية والصدق دون الكذب في الحركات القولية والخير دون الشر في الحركات العملية وكما أن أمر التدبير جار على عموم الخلق لنظام وجود العالم الكبير كله وذلك قوله تعالى (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) كذلك أمر التكليف جار على خصوص الخلق لنظام وجود العالم الصغير وذلك قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم) وكذلك جميع الأوامر والنواهي للتوجه على الناس وكما أوحى في كل سماء أمراً بواسطة ملك كذلك أوحى في كل زمان أمره بواسطة نبي فذلك هو التقدير وهذا هو التكليف الطريق الثاني في إثبات الأمر الاول أن نقول قد ثبت وتحقق بالبراهين أن الأول المبدع ملك مطاع فله الخلق كله ملكاً وملكاً ولكل ملك في سلطانه أمر ونهي وترغيب وترهيب ووعد ووعيد ولا يجوز أن يكون أمره محدثاً

مخلوقاً فإن المخلوق من حيث هو مخلوق لا يدل إلا على خالق
فليس له دلالة على الأمر بمعنى الاقتضاء والطلب والتكليف
والتعريف والحث والزجر والترغيب والترهيب: ومن لم يثبت
لله عز وجل أمراً يطاع فقد أحل كل هذه الأوامر والنواهي
والتذكيرات والتنبيهات على من ادعى النبوة مقصورة عليه
غير متمدية عنه وما يضيفه إلى الله تعالى من قال الله وذكّر
الله وأمر الله ونهى الله ووعد الله وأوعد الله يكون مجازاً
لاحقيقة وترويحاً للكلام على العامة لا تحقيقاً (ومن أظلم من
افترى على الله كذباً أو قال أدعى إلى ولم يوح إليه شيء) فقد
نسبوا النبي الذي في أعلى درجات الإنسان إلى أشد الظلم
الذي هو أسفل الدرجات والحيانة التي هي أخبت السيئات
جلّ منصب النبوة من ذلك *

﴿ بيان خواص النبوة ولها خواص ثلاث ﴾

أحداها تأبئة لقوة التخيل والعقل العملي: والثانية تأبئة
لقوة العقل النظري: والثالثة تأبئة لقوة النفس *

الخاصية الأولى - اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يرى من
على مبادئ العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها فيسلم لنا ههنا
أن كل معلول معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد
وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد وأن الحركة

السماوية اختيارية : وأن الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن
 اختيار بالغ موجب للفعل وأن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب
 أمرا جزئيا فانه انما يلزم الأمر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى
 يخصه بعينه وان الحركات التى توجد بالفعل كلها جزئية فيجب
 إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئى فيجب أن يكون
 المحرك لها مدركا للجزئيات ولا يكون البتة عقلا صرفا بل
 يكون نفسا تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أمورا جزئية ادراكا
 إما أن يكون تخيلا أو تعقلا عمليا هو أرفع من التخيل وله أيضا
 عقل كلى يستمد من العقل المفارق الذى يدرك العلوم الكلية
 وهذا كله مبين فى العلوم الالهية : فيظهر من تسليم هذه أن
 الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى يتعقل
 الجزئيات بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرسم فيه صورها
 وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ويجاوزه حتى تكون
 هيئات الحركات تتجدد فيها دائما حتى تتجدد الحركات ويكون
 يتصور لاحالة حينئذ النايات التى يودى اليها الحركات فى هذا
 العالم ويتصور هذا العالم أيضا بتفصيله وتلخيصه والأجزاء
 التى فيه لا يهرب عنها شئ : ويلزم ذلك أن يتصور الأمور
 التى تحدث فى المستقبل - وذلك أنها أمور يلزم وجودها
 عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية والنسب

التي بين الأمور التي ههنا والنسب التي بين هذه الأمور
وتلك الحركات فلا يخرج شيء البتة من أن يكون حدوته
في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال
فإن الأمور إما أن تكون بالطبع - وإما أن تكون
بالاختيار - وإما أن تكون بالاتفاق والتي تكون عن الطبع
إنما تكون بالضرورة عن الطبع إما طبع حاصل ههنا أو ليد -
أو طبع حادث ههنا عن طبع ههنا أو طبع حادث ههنا عن
طبع سماوي *

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار والاختيار حادث
وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوته بلزومه وعقلته إما
شيء كائن ههنا على إحدى الجهات أو شيء سماوي أو شيء
مشترك بينهما . وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومصادمات
بين هذه الأمور الطبيعية : والاختيارية بعضها مع بعض
في مجاريها فيكون إذاً الأشياء الممكنة ما لم يجب لم توجد
وإنما يجب لا بذاتها بل بالقياس إلى عللها وإلى الاجتماعات
التي لعل شتى فإذاً يكون كل شيء متكوّن متصوراً بجميع
الأحوال الموجودة في إخلال من الطبيعة والارادة
الأرضية والسماوية ولما أخذ كل واحد منها ومجره في الحال
فانه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من

الكائنات ولا كائنات إلا ما يجب عنها كما قلنا : فالكائنات إذاً قد تدرك قبل الكون ولا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما يجب وانما لا ندرك نحن لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها فبمقدار ما تظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها وبمقدار ما يخفى علينا منها يتدخلنا الشك في وجودها *

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة مما فيلزم جميع الأحوال المتأخرة مما فتكون الهيئة للعالم بما يريد أن يكون فيه يرسم هناك ثم تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة غير محتاجة عن أنفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها! وأما اذا لم يكن أحد المعنيين فان الاتصال بها مبذول وليست مما تحتاج أنفسنا في ادراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالمتها فأما الصور العقلية فان الاتصال بها بالعقل النظري *

فأما هذه الصور التي الكلام فيها فان النفس انما يتصورها بقوة أخرى وهو العقل العملي ويخدمه في هذا الباب التخيل فتكون الأمور الجزئية تنالها النفس بقوتها

التي تسمى عقلاً عملياً من الجواهر العالية النفسانية وتكون
 الأمور الكلية تغالبها النفس بتوحيها التي تسمى عقلاً نظرياً
 من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء
 من الصور الجزئية البتة وتختلف الاستعدادات للنفوس
 جميعاً في الأنفس: خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات
 بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية فبعض الأنفس يضعف
 فيها ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة التخيلية وبعضها
 لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً لضعف القوة التخيلية
 أيضاً وبعضها يكون هذا فيه أقوى حتى أن الحس إذا
 ترك استعماله القوة التخيلية وترك شغله بما يورد عليها جذبتها
 القوة العملية إلى تلك الجهة حتى انطبع فيها تلك الصور إلا
 أن القوة التخيلية لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء
 إلى غيره تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبه
 كما يمرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينمط عليه التخيل
 إلى أشياء أخرى يحضرها مما يتصل به بوجه حتى ينسبه
 الشيء الأول فيعود على سبيل التحليل والتخمين ويرجع
 إلى الشيء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال
 فيظن أنه خطر في الخيال تابلاً لأي صورة تقدمته وتلك لأي
 صورة أخرى وكذلك حتى ينتهي إلى البدء ويتذكر ما نسبته

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي الى الشيء الذي نكون النفس شاهدة حين اتصالها بذلك العالم وأخذت المتخيلة تنتقل عنه الى أشياء أخرى •

فهذه طبقة : وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يفلته الخيال وينتقل الى غيره فتكون الرؤيا التي لا تحتاج الى تعبير وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدها انها لا تستغرقها القوى الحسية في ايراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادئ الموحية اليها بالأمور الجزئية فيتصل لذلك في حال اليقظة ويقبل تلك الصور •

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها وتستولى على الحسية حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك في قوة بنطاسيا بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا المشاركة فيشاهد صوراً إلهية عجيبية مرئية وأقارب إلهية مسموعة هي مثل تلك المدركات الوحيية وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على

هيتها مائة للقوة التخيلة على الانصراف الى محالها
 بأشياء أخرى *

وأقوى من هذا أن تكون التخيلة مستمرة في محالها
 والعقل العملي والتوهم لا يتخيلان عما استتباه ثبتت في الذاكرة
 صورة ما أخذت وتقبل التخيلة على بنطاسيا وتحاكى فيه
 ما قبلت بصور عجيبة مسموعة ومبصرة ويؤدي كل واحد
 منهما على وجه *

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية
 والخيالية: وانظر قصص القرآن كيف أتت على جزئياتها كأنه
 شاهدها وحضرها وكأنها كانت بمرأى من النبي ومسمع
 وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من منكري النبوة
 ولا يتعجب من قولنا إن التخيل قدير تسم في بنطاسيا
 فيشاهد فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون ولذلك علة
 تتصل بإبانة السبب الذي لأجله يمرض للممرورين أن يخبروا
 بالأمر الكائنة فيصدقون في الكثير ولذلك مقدمة وهي
 أن القوة التخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها
 ساقلة وعالية *

أما الساقلة فالحس فانها تورد عليها صوراً محسوسة
 تشغلها - وأما العالية فالعقل فانه بقوة يصرفها عن التخيل

للكاذبات التي لا توردها الحواس عليها ولا يستعملها العقل فيها واجتماع هاتين القوتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكن من إصدار أفعالها الخاصة على التمام حتى تكون الصورة التي تخضرها بحيث ينطبع في بنطاسيا انطبعا فاما فيحصل فاذا أعرض عنها إحدى القوتين لم يعد أن يقام الأخرى في كثير من الأحوال فلم يتمكن عن فعلها فتمنعها فتارة تختص بن مجاذبة الحس فتقوى على مقاومة العقل وتمن فيها هو فعلها الخاص غير ملتفت الى معاندة العقل وهذا في حال النوم وعند احضارها الصورة كالمشاهدة وتارة تختص عن سياسة العقل عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن فيستعصى على الحس ولا يمكنها من شغلها بل يمن لإراد أفعالها حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور كالمشاهدة لا انطباعه في الحواس - وهذا في حال الجنون *

وقد يمرض مثل ذلك عند الخوف لما يمرض من ضعف النفس وانخذا لها واستيلاء الوم والظن المئين للتخيل على العقل فيشاهد أموراً موحشة فالمرورون والمجانين يمرض لهم أن يتخيلا ما ليس موجوداً بهذا السبب *

وأما أخبارهم بالنيب فانما يتفق أكثر ذلك لهم عند أحوال كالصرع والغشي الذي يفسد حركات قوائم الحسية

وقد يمرض أن يكل قوتهم الخيلة لكثرة حركاتهم المضطربة
 لأنها قوة بدنية وتكون همهم عن المحسوسات مصروقة
 فيكثر رفضهم للحس : وإذا كان كذلك فقد يتفق أن لا
 تشتغل هذه القوة بالحواس اشتغالا مستغراقا ويمرض لها أدنى
 سكون عن حركاتها المضطربة ويسهل أيضا انجذابها مع
 النفس الناطقة فيعرض للعقل العمل اطلاع الى أفق عالم النفس
 المذكور فيشاهده هناك ويتأدى ما يشاهده الى الخيال فيظهر
 فيه كالمشاهد المسموع حينئذ إذا أخبر به المرور وخرج وفق
 مقاله يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلية : والآن فيجب أن
 نختم هذا البيان فقد أدينا فيه نكت الأسرار المكتومة
 والله الموفق *

فإن قال قائل إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون
 وبعض المجانين ربما يخبرون عن الغيب ويصدق خبرهم
 وينفدرون بالآيات ويتحقق أثرها فبطلت الخاصية النبوية *
 فالجواب أن تقول قد يناقيل ذلك في البيانات المتقدمة
 أن التخيل في الحيوانات على تفاوت وتفاضل وتضاد وترتب
 حتى قال بعض الحكماء إن أعلى درجاته أن تصل النفس الى
 النفس التي هي مدبر فلك القمر الذي هو واهب الصور
 ولولا أن الجزئيات من الموجودات الكائنة الفاسدة متصورة

متخيلة في ذات النفس الفلكي لما أفاض على كل مادة ما تستحقه
 من الصور ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها
 الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري وكأنه بهذا
 المعنى صار للأجسام السماوية زيادة معنى على العقل المفارق
 لتظاهر رأى جزئي وآخر كلي وإن كان الرأى الكلي مستمدا
 من العقول فاذا فهمت هذا فلنفوس البشرية أن تنتقش من
 ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة
 المتعابلة للنفس الفلكي حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي
 فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال *

وأما في جانب السفلى فإلى حيوان عديم التخيل أو
 ضعيف التخيل سريع النسيان لا يمكنه أن يستثبت الصورة
 ساعة أو لحظة بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات
 وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل وأما ما هو على نمط التفاوت
 بالتضاد فكخيال وتخيل كله حق نشأ عن نفس خيرة وكخيال
 وتخيل كله باطل نشأ عن نفس شريرة وكخيال وتخيل بين الطرفين
 إن التفتت إلى الخير التحق به وإن التفتت إلى الشر التحق
 به وههنا نمط آخر من الكلام وهو إثبات عقل مجرد عن كل
 خيال وإثبات خيال مجرد عن كل عقل وإثبات عقل كله
 خيال وإثبات خيال كله عقل : وههنا حس عمل من خيال

وخیال عمل من حس وعقل عمل من خیال وخیال عمل
 من عقل - وهما علم على مزاج الظن وظن على مزاج العلم
 (وانهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً) إشارة الى
 الظن الأول (وانا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن
 نمجزه هرباً) إشارة الى الظن الثاني واختصاص الظن بالجن في
 القرآن لسر في خصائص الجن وهو أن وجودهم خيالي
 وتصوراتهم خيالية وصورهم لا تتراءى الا للخیال: وكما أن
 الخيال على وسط بين الحس والعقل فكل ما هو خيالي على وسط
 بين الجسماني والروحي كالجن والشیاطین والأوساط أبدأ
 تكون ممزوجة من الطرفين أو تكون خالية عن الطرفين *
 أما الخاصية الثانية للنبوة وهي تابعة للقوة النظرية
 فنقول من المعلوم الظاهر أن الأمور المقبولة التي يتوصل
 الى اكتسابها بحصول الحد الأوسط بعد الجهل انما يتوصل
 الى اكتسابها في القياس وهذا الحد الأوسط قد يحصل على
 ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل
 الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط: والذكاء قوة الحدس،
 وتارة يحصل بالتعلم ويتأدى التعليم الى الحدس فان الابتداء
 ينتهي لاحتمال الى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم
 أدوها الى المتعلمين فجاء أن يقع للانسان بنفسه الحدس وأن

ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم بشرى - وهذا يتفاوت
بالكم والكيف - أما في الكم فلا نرى بعض الناس يكون أكثر
حدساً للحدود الوسطى *

وأما بالكيف فلا نرى بعض الناس يكون أسرع زمان
حدس ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد بل يقبل
الزيادة والنقصان : فمنهم من لا يموّد عليه الفكر برادة : ومنهم
له فطانة إلى حد ما ويستمتع بفكره : ومنهم من هو أقرب من
ذلك وله إصابة في العقولات وتلك الثقابة غير متشابهة في
الجميع بل ربما قلت وربما كثرت فكم إنك تجد جانب النقصان
ينتهي إلى حد يكون منعدم الحدس فأيقن أن جانب الزيادة
يمكن أن ينتهي إلى حد يستغنى في أكثر أحواله عن التعلم
والتفكير فيحصل له العلوم دفعة ويحصل معه الوسائط
والدلائل فيمكن إذاً أن يكون شخص من الناس مؤيد
النفس لشدة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن
يشتمل حدساً في كل شيء فيرتسم فيه الصورة التي في العقل
الفعال إما دفعة وإما قريباً من دفعة إرتساماً لا تقليدياً بل
يقينياً مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل
الواضحة *

والفرق بين الحدس والفكر أن الفكرة هي حركة

للنفس في الممانى مستعينا بالتخيل في أكثر الأمور يطلب
 بها الحد الأوسط وما يجري مجراه مما يقاربه الى علم بالجهول
 حالة القصد استراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه
 فربما تأدت الى المطلوب وربما إنتبت وأما الحدس فهو أن
 يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة بأن يعلم العلة فيعلم المعلوم
 أو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمعلوم دفعة أو قريبا من دفعة
 وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق وقد يكون
 من غير طلب واشتياق بأن يكون نفسا شريفة قوية مستضيئة
 في نفسها فيحصل له المعلوم ابتداء كأنه ما تخلى الى اختياره
 يكاد ذيتها يضيء ضوء الفطرة ولولم تمسه نار الفكرة ولا
 يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر
 في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه لأن محل العلم النفس *
 وسبب العلم العقل الفعال أو الملك المقرب وليسكن
 يفارقه في جهة زوال الحجاب فان ذلك ليس باختيار العبد ولم
 يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك
 المفيد للعلم *

سؤال فان قال قائل اذا كان هذه القوة الحدسية
 موجودة في غير النبي فان الانسان يجد في نفسه هذا التحدس
 في مسائل كثيرة ولكل أحد في صناعته حدوس فان شرط

في النبي أن يكون في جميع العقولات فهو شرط غير موجود
فانه ربما يتمتع عليه الخدس في مسألة أو مسائل وأيضاً فان
عقله حيثئذ يكون غير مشتبه عليه شيء مآمن الغيب والشهادة
فيكون بعينه عقلاً بالفعل فلا يحتاج الى وسط فلا يكون له
خدس : وقد أثبت له الخدس فهذا خلف : وان كان الخدس في
بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصية له *

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض وليس له
حد محدود يختص بالنبوة فلم تتعين الخاصية النبوية : وأيضاً
قد رتبتم العقل أربع مراتب الهولاني ، والملكة ، والعقل
بالفعل ، والعقل المستفاد . ففي أي مرتبة توجد للنبي خاصية
يتميز بها عن سائر الناس *

الجواب أن تقول من لم يثبت في العقول الانسانية
تضاداً أو ترتيباً لم يستقم له اثبات هذه الخاصية - أما التضاد
فعقل النبي وعقل الكاهن - وأما الترتيب فكمقل النبي وعقل
الصديق والتضاد أن خصمان يحتاجان الى حاكم ليس فوقه
حاكم والمترتبةان يفتنيان بمقل ليس فوقه عقل : وعلى الوجهين
جميعاً عقل النبي فوق العقول كلها وحاكم عليها ومتصرف فيها
ومخرجها من القوة الى الفعل ومكملها بالتكليف الى أقصى
غايات الكمال اللائق بكل واحد منها فلا يمكن التخصيص

على حدٍّ محدود - أما اذا كان يمكن أن يقال إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان فمقل النبي فوق العقول كلها *

أما الخاصية الثالثة التابعة للنفس فنقول قد ظهر لنا في العلوم الإلهية أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية وأن هذه المادة طوعاً لقبول ما هو متصور في عالم العقل فإن تلك الصور العقلية مبادئ لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية: والآنفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وقد نجد لها فعلاً طبيعياً في البدن الذي لكل نفس فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس تتبعها ضرورة شكل قسري^١ للأعضاء وتحريك غير طبعي وميل غير غريزي^٢ يذعن لها الطبيعة والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعي شبيه بنفسه: والصورة الغضبية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه والصورة العشوقية عند القوة الشهوانية اذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحاً من المادة الرطبة في البدن ويحدّده الى المضو الموضوع آلة للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ولولا

أن هذه الطبائع موجودة في جوهر المنصر لما وجد في هذا
 البدن ولا تذكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى
 فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن حتى لا يقتصر فعلها في المادة
 التي رسم لها وهو بدنها بل اذا شاءت أحدثت في مادة العالم
 ما تتصوره في نفسها وليس يكون مبدأ ذلك الاحداث
 تحريك وتسكين وتبريد وتسخين وتكثيف وتلين كما تفعل
 في بدنها فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح ومواعق
 وزلازل وصياح مثيرة وبقعة مياه وعيون جارية وما أشبه
 ذلك في العالم بارادة هذا الانسان: والذي يقع له هذا الكمال
 في جيلة النفس ثم يكون خيراً متعلّياً بالسيرة الفاضلة ومحامداً
 الأخلاق وسير الروحانيين مجتنباً عن الرذائل وذنوب الامور
 فهو ذو معجزة من الانبياء أى من يدعى النبوة ويتحدى بها
 وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة أو كرامة من
 الأولياء ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى واسلامها من
 هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته : ثم من يكون شريراً
 ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث *

واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها
 هي ظنون إمكانية سير اليها من أمور عقلية فقط وان كان
 ذلك أمراً مستمداً لو كان - ولكنها تجارب لما ثبتت طلب

اسبابها : ومن حسن الاتفاق لحج الاستبصار أن يمرض لهم
 هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في
 غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً في إثبات أمور عجيبة لها وجود
 وصحة وداعيا له الى طلب سببها فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان
 ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد والله ولى التوفيق *

﴿ خاتمة لهذا الباب ﴾

فأفضل النوع البشرى من أوتى السكال في حدس القوة
 النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلاً : وأوتى للقوة
 التخيلية استقامة وهمة لا يلتفت الى العالم المحسوس بما فيه حتى
 يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستشبهها في
 اليقظة فيصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها
 ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي
 الى درجة النفوس السماوية *

ثم الذي له الأمران الأولان وليس له الامر الثالث
 ثم الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية
 ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية ولا حصة
 له في أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين : ثم الذي ليس
 له في القوة النظرية لا تهيو طبيعى ولا اكتساب تكفى
 ولكن له التهيؤ في القوة العملية : فالرئيس المطلق والملك

الحقيق الذى يستحق بذاته أن يملك هو الأول من العدة المذكورين الذى إن نسب نفسه الى عالم العقل وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة وإن نسب الى عالم النفس وجد كأنه من سكان ذلك العالم وإن نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فعلاً فيه ما يشاء والذى يتلوه أيضاً رئيس كبير بعده فى المرتبة والباقيون هم أشرف النوع الانسانى وكرامه *

وأما الذين ليس لهم استكمال شئ من القوى إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الممكات الفضيلة فهم الأذكاء من النوع الانسانى ليسوا من ذوى المراتب العالية إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الانسان *

﴿ بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة ﴾

اعلم أن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين شرحوا أحوال الآخرة أتم شرح وبيان وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ترغيباً وترهيباً وتشويقاً وتخويفاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لا سيما ما فى الشريعة الاخيرة من تقرير أحوال المعاد بالروحانى والجسدانى والعاجل والآجل وضرب الأمثال فيها وإقامة البراهين عليها وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الانبياء عليهم السلام لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحياتهم واخبارهم والعقل المجرد

كيف يهتدى الى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء في الآخرة مقدراً عليها مناسبتها؛ ومن المعلوم أن العلوم مترتبة متفاضلة وانما شرفها بشرف معلوماتها؛ ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقدار شرف المعلومات ومقادير السعادة بها؛ والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها - وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ومتميزة بالخير والشر والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدى اليه عقل كل عاقل إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحي والانباء مطلماً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء فانما السعادة البدنية قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان فلا يحتاج الى مزيد بسط *

أما السعادة أو الشقاوة التي بحسب الروح والقلب فقد أشار اليها ونبه عليها في مواضع ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى اليه العقول القاصرة في دار الغربة *

فنقول يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرّاً يخصها : مثاله ان لذة الشهوات أن يتأذى اليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس وكذلك لذة الغضب الظفر ولذة الوم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الماضية الواقعة وأذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها

نوعاً من الشبهة في أن الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير
واللذة الحاصلة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة
هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالقول - فهذا
أصل : وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني
فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله أفضل وأتم وأدوم
وأوصل إليه وأحصل له والذي هو في نفسه أشد إدراكاً
كانت اللذة التي له أبلغ وأوفر وهذا أصل : وقد يكون الخروج
إلى الفعل في كمال بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة
مالم يحصل له ومالم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه مثل
الخبز فإنه متحقق أن الجماع لذيد ولكن لا يشتهي ولا يمن
إليه الاشتهاء والخبز الذين يكونان مخصوصين به بل شهوة
أخرى كما يشتهي من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك
وإن كان مؤذياً وكذلك حال الأكل عند الصور الجمالية
والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ولهذا يجب أن لا يتوهم
الماعول أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وإن المبادئ
الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والقبطة *

وإن رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهائم الذي
له وقوته الخير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب
نجله عن أن نسميه لذة فأى نسبة يكون لذلك مع هذه

الحية ونحن نعرف ذلك يقينا ولكن لا نشعر به بقدرنا تلك
 الحالة فيكون حالنا حال الأسم والأكبر وهذا أصل وأيضا فإن
 السكال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع
 أو شاغل للنفس فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية
 المريض للمسل وشهوته للطعوم الردية للكراهية بالذات وربما
 لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد اللذة
 ولا يشعر بها وهذا أصل : وأيضا قد تكون القوة الدراكة
 ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا
 زال العائق رجع الى غريزته فتأذت به مثل المرور وربما
 لا يحس بمراة فيه الى ان يصلح مزاجه وينقى اعضاءه فيئذ
 ينفر عن الحال العارضة له — وكذلك قد يكون الحيوان
 غير مشته للغذاء البتة وهو أوفى شئ له وكارها له ويبقى عليه
 مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد
 جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه
 وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم مثل حرق النار وتبريد
 الزهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة فلا يتأذى البدن به حتى
 تزول الآفة فيحس به حينئذ *

فاذا تقررت هذه الأصول فنقول : إن النفس الناطقة
 كمالها الخاص بها أن يصير عالما عقليا مرئسا فيه صورة الكل

والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتدأ من
مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة
ثم الروحانيات المتعلقة نوعا مآمن التعلق بالأبدان ثم الاجسام
العلوية بهيئاتها وقواها: ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة
الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله
مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق
ومتحدًا به ومتنقشا بآثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصارا
من جوهره *

فاذا قيس هذا بالسكالات المشوقة التي تقوى الأخرى
توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنها أفضل وأتم
منها بل لانسبة لها اليته بوجه من الوجوه فضيلة وتماها وكثرة
ودواما: وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد
وكذلك شدة الوصول فكيف يكون ما وصوله بملافة
السطوح والأجسام بالقياس الى ما وصوله بالسريان في جوهر
الشيء كأنه هو بلا انفصال اذا العقل والمعقول واحد أو قريب
من الواحد وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى
وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضا يكشف عنه أدنى بحث فانه
أكثر عددا للمدركات وأشد تقصيا للمدرك وتجريدا له عن
الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض والخوض في باطنه

وظاهره بل كيف يمار هذا الادراك بذلك الادراك أو كيف
 يمكننا أن تنسب اللذة الحسية والبهيمية والقضية الى هذه
 السمادات والذات - ولكننا في عالمنا هذا وأبداننا هذه
 وانتهارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل شيء من
 اسبابها عندنا كما أوماننا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول -
 ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها: اللهم الا أن نكون قد خلعنا
 ربة الشهوة والغضب واخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً
 من تلك اللذة حينئذ ربما تتخيل منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً
 وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطالبات اليقينية :
 والتذاذات بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة
 بروائحها من بعيد *

وأما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنهت وهي
 في البدن لكاملها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع
 نازعة اليه اذا عقلت بالفعل انه موجود إلا ان اشتغالها بالبدن
 كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة الى بدل
 ما يتحمل وكما ينسى المرور الالتذاذ بالخلو واشتهاءه وتميل
 بالشهوة منه الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ
 من الالم لفقد انه كفما ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها
 وللتناعل عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والمعقوبة التي

لا يَعدُّ لها تفريق النار للاتصال وتبديلها أو تبديل الزمهرير
 المزاج فيكون مثلنا حيثُ مثل الخدر الذي أو، أنا إليه فيما ساف
 والذي قد عمل فيه نارا وزمهريرا فتمت المادة الملائسة وجوه
 الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشمع
 بالبلاء العظيم *

وأما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من
 الكمال فيمكنها به اذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال
 الذي لها ان تبلغه كان مثله مثل الخدر الذي اذيق المظم
 الألدّ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه
 الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من
 جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل
 الحالة البطيئة التي للجواهر الحية المحضة أجل من كل لذة
 وأشرف — فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون
 لكل واحد من الناقصين بل للذين اكسبوا اللذة العقلية
 الشوق الى كمالها وذلك عند ما يتبرهن لهم أن من شأن النفس
 ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال
 بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضا في سائر القوى
 بل شعور أكثر القوى بكمالها انما يحدث بعد اسباب *
 وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى

موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق
 إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة
 الإنسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى وبعباد
 معلومة بأنفسها. وأما قبل ذلك فلا يكون لأن هذا الشوق
 يتبع رأياً وليس رأياً أولياً بل رأياً مكتسباً - فهو لاء إذا
 اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا
 فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع في
 هذا النوع من الشقاء الأبدى لأنه إنما كانت تلك السعادة
 تكتسب بالبدن لا غير وقد فارق وهو لاء إما مقصرون عن
 السعي في كسب الكمال الانسي أو معاندون جاحدون
 متعصبون لآراءٍ فاسدة متضادة للآراء الحقيقية وحال
 الجاحدين أشد من حال المقصرين: وحال المقصرين أشد من حال
 النفوس الساذجة الصرفة - وأما أنه كم ينبغي أن يحصل
 عند نفس الإنسان من تصور العقولات حتى يتجاوز به الحد
 الذي في مثله تقع هذه الشقاوة فليس يمكنني أن أنص عليه
 نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان
 المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً
 لوجودها عنده بالبرهان ويعرف الملل الغائية للأموال الواقعة
 في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي ويتقرر

عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام
 لا يحد من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في
 ترتيبه ويتصور الناية الشاملة للكل وكيفية ويتحقق ان
 الذات الحق الموجد للكل أى وجود يخصها وأى وحدة
 تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
 من الوجوه : وكيف ترتبت نسبة الوجود اليه جل وعلا : ثم
 كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه
 ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون
 أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق
 لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة *

ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح
 الجزء العملي من النفس فاليه يصعد الكلم الطيب والعمل
 الصالح يرفعه: وتقدم لذلك مقدمة — فنقول إن الخلق هو
 ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم
 روية، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين
 فكلما طر في قصد الامور ذميمة: وقد شرحنا ذلك اتم شرح
 فيما سبق: وجملة أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً
 بل يكون للعقل العملي يد الاستيلاء: وللوقوة الحيوانية
 الأتقياد والمطاوعة *

فالمقل ينبغي أن لا يتأثر عن القوى الحيوانية بل يؤثر
والقوى الحيوانية ينبغي أن تتأثر ولا تؤثر فإذا كان كذلك
فتكون النفس على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتبزه
وذلك غير مضاد لجوهره ولا مائل به الى جهة البدن ثم
النفس انما كان البدن يغمده ويلبسه ويفقه عن الشوق الذي
يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن الشعور بالكمال
ان حصل له أو الشعور بأنهم قدام الكمال ان يفتقر عنه لا بأن
النفس منطوية فيه أو متعسفة فيه لكن للعلاقة التي بينهما
وهو الشوق الجلي الى تديره والاشتغال بآثاره وما يورده
عليه من عوارضه . فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال به وكان
قريب الشبه من حاله وهو فيه فيقدر ما ينقص من ذلك يزول
عنه غفلته عن حركة الشوق الذي له الى كماله ويقدر ما يبقى
منه يصده عن الاتصال الصرف بحل سعادته ويحدث هناك
من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه *

ثم تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهره مؤذية له وانما كان يلبيه
عنه البدن وتقام انتماسه فيه فإذا فارقت أحست بتلك المضادة
المعظيمة فان الناس نيام فإذا اتوا انتبهوا وتأذت أذى عظيماً
لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتي بل لأمر
عارض غريب والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى

ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئته بتكررها فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها — ولهذا لم يرَ أهل السنة تخليدَ أهل السكائر من المؤمنين لأن أصل الاعتقاد راسخ والموارض تزول ويعفى عنها وتغفر *

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم نحن إلى المعارف التي للمعارفين فإنها إذا فارقت الأبدان وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ونوع من الراحة — ولهذا قال عليه السلام «أكثر أهل الجنة البله وعليون لنوى الأبواب» — وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده ويتنافيه فيكون لاهماله شوقها إلى مقتضاها فتتمدّب عذاباً شديداً تفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقى وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ومع ذلك تمصّب لتلك الاعتقادات ويجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب اليم مقيم *

تفلاصة هذا الفصل أن النفس بعد المفارقة إن كانت

قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلا فهو من أهل
 النجاة لا مستريح منهم ولا معذب كحال الصبيان والمجانين
 وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق
 وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم
 وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية وأضاف إليها
 أعمالاً صالحة فهو من أهل الجنة : وإن اعتقدت اعتقادات حقة
 ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا ولذاتها وشهواتها فهو معذب
 ملتفت إلى ما خلقه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد
 بطلت إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة
 من الزمان : وإن كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت
 الحقائق على براهين يقينية ولكن تنهيج مناهج الشرع ولم
 تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعلومها فهو معذب مدة
 ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ بالآخر درجة من السعادة بسبب
 العلم لأن هذه الموارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول *
 وإن حصل له العلوم اليقينية إما على سبيل الحدس وإما على
 سبيل الفكر ورتبه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله
 الدرجة العليا في السعادة وله الوصول بلا انفصال وهو النظر
 إلى الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصّرف كما قال الله
 تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فحق العاقل أن

يسعى لطلب تلك السعادة ويحترز عن مضادها وعواقبها والله ولي
التيسير والتوفيق *

﴿ فصل ﴾

والنفس الانسانية اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها
علاقة الا بعالمها فانه يحوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل
والرأى وسائر ما يُعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم
الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ
التي فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك
نقصان واقطاع من الفيض المتمحى تحتاج أن تفعل فعلا
ينال به كمالا ويقول قولاً ينال به كمالا وذلك هو الفكر
والذكر ونحوهما فلها تنقش بنقش الوجود كله فلا يحتاج
الى طلب نقش آخر فلا يتصرف فى شيء مما كان فى هذا
العالم، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث
كانت جزئية : والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهى
متصلة بمد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ولا تحب
أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالخلق
والجمال المحض والعالم الأعلى الذى فى حيز السرم وهو عالم
ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأنى أن يقع الفكر
والذكر: وانما عالم التجدد عالم الحركة والزمان فالعالمى العقلية

الصرقة والمعاني التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل وكذلك حال نفوسنا *

والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى أنه لا يقع أيضاً المعنى الكلي تقدّم زماني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا فانك تحصل الكلي أولاً ثم تأتي الحالة الزمانية فتفصل بل العلم بالجمل من حيث هو مجمل وبالمفصل من حيث هو مفصل مما لا يفصل بينهما الزمان فاذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع الموائق إلى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر بل الكل معاً وهذا فصل في غاية التحقيق *

✽ بيان حقيقة اللقاء والرؤية ✽

اعلم أن المدركات تنقسم إلى ما يدخل في الخيال كالصور المتخيلة والأجسام الملونة والمشكلة من أشخاص الحيوان والنبات وإلى ما لا يدخل كذات الله سبحانه وكل ما ليس بجسم كالعلم والقدرة والارادة وغيرها : ومن رأى إنساناً ثم غمض بصره وجد صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر إليها

ولكن اذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما ولا يرجع التفرقة الى اختلاف بين الصورتين لأن الصورة المرئية تكون موافقة للتخييلة وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف فان صورة المرئي صارت بالرؤية أتم انكشافا ووضوحا وهو كشخص يرى في وقت الاسفار قبل انتشار ضوء النهار : ثم يرى عند تمام الضوء فانه لا تفارق إحدى الحالتين الأخرى الا في مزيد الانكشاف فإذا انخيل أول الادراك والرؤية هو استكمال ادراك الخيال وهو غاية الكشف وسمى ذلك رؤية لأنه غاية الكشف لأنه في العين بل لو خلق الله تعالى هذا الادراك الكامل المكشوف في الجهة أو الصدر مثلا استحق أن يسمى رؤية *

واذا فهمت هذا في التخيلات فاعلم أن المعلومات التي لا تتشكل في الخيال أيضا لمعرفتها وإدراكها درجتان : أحدها أولى : والثانية استكمالها : وبين الثانية والأولى من التفاوت في مزيد الكشف والايضاح ما بين التخييل والمرئي فتسمى الثانية أيضا بالاضافة الى الأولى : مشاهدة ولقاء ورؤية : وهذه التسمية حق لأن الرؤية سميت رؤية لانها غاية الكشف وكما أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجنان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجابا بين البصر والمرئي ولا بد

من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية وما لم يرتفع كان الإدراك
الحاصل مجرد التخيل فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن
النفس ما دامت محبوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات
وما غلب عليها من الصفات البشرية فأنها لا تنتهي إلى المشاهدة
واللقاء في المعلومات الخارجية عن الخيال بل هذه الحياة حجاب
لها مانع عنها بالضرورة كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار *
ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام (لن تراني) وقال
تعالى (لا تدركه الأبصار) أى في الدنيا فإذا ارتفع الحجاب
بالموت بقيت النفس ملوثة بكدورات الدنيا غير منفكة عنها
بالكلية وإن كانت متفاوتة في ذلك التلوث : فمنها ما تراكم
عليها الخبث والصدأ فصارت كالمرآة التي قد فسد بطول تراكم
الخبث جوهرها ولا تقبل الإصلاح والتصقيل وهؤلاء هم
المحبوبون عن ربهم أبد الآباد فعوذ بالله منه *

ومنها ما لم ينته إلى حد الرين والطبع ولم يخرج عن قبول
التركيب والتصقيل فيعرض على النار عرضا يقلع منه الخبث
الذي هو متدنس به ويكون عرضه على النار بقدر الحاجة
إلى التزكية وأقلها لحظة خفيفة وأقصاها في حق المؤمنين كما
ورد في الخبر سبعة آلاف سنة ولن يرتحل نفس من هذا
العالم إلا ويصحبها غيرة وكدورة ما وإن قلت *

ولذلك قال تعالى (وإن منكم إلاّ واردها كان على ربك
 حتماً مقضياً) اللهم إلا نفوساً قد انغمست في تأمل الجبروت
 وانخرطوا في سلك القدس مستديمين لشروق نور الحق في
 أسرارهم على الدوام: فهو لاء مبدؤهم ومعادهم سواء فإن من
 النفوس الانسانية وعقولها ما هو نفس منطوية على التجرد
 والتقديس عن علائق المواد وغواشي هذا العالم من القوة
 والاستعداد منخرطاً في سلك العقول المفارقة متصل بال عقل
 الأول مستمداً من الكلمة العليا مؤيداً من أمر الله تعالى
 أرسل الى عالم الأجساد لا يستكمل عنها وعن قواها
 الجسمانية استكمال العقول الهيولانية لتخرج من القوة الى
 الفعل بل لتخرج العقول بالقوة من القوة الى الفعل ويكمل
 النفوس الناطقة المنغمسة في أحوال هذا العالم الى غايات قدّرت
 لها من الكمال: فهو لاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم فهم الملائكة
 الأعلى وم المبادئ الأولى يحق لهم أن يقولوا كنا أظلة عن
 عرش العرش فسبحنا فسيّحت الملائكة بتسبيحنا وحقاً قال لهم
 (قل إن كان للرحمان ولد فأنا أول العابدين) وصدقاً قال عليه
 السلام «كنت نبياً و آدم لمتجدل بين الماء والطين» ومن رأى
 التضاد والترتب في الموجودات والمفروغ والمستأنف في
 الأحكام لم يبق عليه إشكال - أما أكثر النفوس فستيقنة

للورود بقدر التلطف بالاوزار منها فاذا اكمل الله تعالى تطهيرها
 وتزكيتها وبلغ الكتاب أجله ووقع الفراغ عن جملة ما وعد به
 الشرع من العرض والحساب وغيره ووافى استحقاق الجنة
 وذلك وقت مبهم لم يُطلع الله عليه أحداً من خلقه فانه واقع
 بعد القيامة ووقت القيامة مجهول : فنند ذلك يستمد بصفائه
 وتقائه من الكدورات حيث لا يرهق وجهه غبرة ولا قرة
 لأن يتجلى فيه الحق جل جلاله فيتجلى له تجلياً يكون انكشاف
 تجليه بالاضافة الى ما عليه كأنكشاف تجلى المراتب بالاضافة
 الى ما تخيله — وهذه المشاهدة والتجلى هي التي تسمى رؤية
 فاذا الرؤية حق بشرط أن لا نفهم من الرؤية استكمال الخيال
 في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان فان ذلك مما يتعالى
 عنه رب العالمين علواً كبيراً بل كما عرفته في الدنيا معرفة
 حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة
 فتراه في الآخرة كذلك بل أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا
 بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح
 وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم
 في الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح
 فاذا لم يكن في المعرفة إثبات صورة وجهة فلا يكون
 في استكمال المعرفة بعينها وترقيتها في الوضوح الى غاية الكشف

أيضا جهة وصورة لأنها هي بعينها إلا في زيادة الكشف كما أن الصورة المرئية هي للتخيّل بعينها إلا في زيادة الكشف ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا لأن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والبنور زرعاً : ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل فكذلك من لا يعرف الله في الدنيا فكيف يراه في الآخرة : ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة كان التجلي أيضا على درجات متفاوتة فاختلاف التجلي بالاضافة إلى اختلاف المعارف كاختلاف النبات بالاضافة إلى اختلاف البذور اذ تختلف لا محالة بكثرتها وقلتها وحسنها وقوتها وضعفها - ولذلك قال عليه السلام «ان الله تجلّى للناس عامة ولا بي بكر خاصة لانه فضلّ الناس بسرّ وقرّ في صدره» فلا جرم تقرر بالتجلي وكل من لم يعرف الله في الدنيا لا يراه في الآخرة اذ ليس يستأنف لأحد في الآخرة ما لم يصحبه من الدنيا ولا يحصد أحد الا ما زرع ولا يُحشر المرء الا على مامات عليه ولا يموت الا على ما عاش عليه فاصحبه من المعرفة هي التي يتنعم بها بعينها فقط الا أنها تنقلب مشاهدة بكشف الغطاء عنها فتتضاعف اللذة كما تتضاعف لذة العاشق اذا استبدل بخيال صورة المَشوق رؤية صورته فان ذلك هو منتهى لذته

فإذا نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى وحب الله تعالى بقدر المعرفة :
فأصل السعادات هي المعرفة التي عبر الشرع عنها بالايان *
فان قلت فلذة الرؤية إن كان لها نسبة الى لذة المعرفة
فهي قليلة وإن كانت أضعافها لأن لذة المعرفة في الدنيا قليلة
ضعيفة فتضاعفها الى حد قريب لا ينتهي في القوة الى أن
يستحق سائر لذات الجنة فيها *

فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلو عن
المعرفة : فن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها وإن انطوى
على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بملائق الدنيا فكيف لذتها
فالمعارفين في معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى
لذات لو عرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلا عنها لم يستبدلوا
بها الجنة *

ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها أصلا الى لذة اللقاء
والمشاهدة كما لا نسبة للذة خيال الممشوق الى رؤيته : وإظهار
عظم التفاوت بينهما لا يمكن الا بضرب مثال *

فنقول لذة النظر الى وجه الممشوق في الدنيا تتفاوت
بأسباب * أحدها كمال جمال الممشوق وتقصانه * والثاني كمال
قوة الحب * والثالث كمال الإدراك * والرابع اندفاع العوائق
المشوشة والآلام الشاغلة للقلب فقد عاشقاً ضعيف العشق

ينظر الى وجه معشوقة من وراء ستر رقيق على بعد بحيث
يمنع انكشاف كنه صورته في حالة اجتماع عليه عقارب
وزناير تؤذيه وتلدغه وتشغل قلبه فهو في هذه الحالة لا يخلو
عن لذة ما من مشاهدة جمال معشوقه فلو طرأت على المفجأة
حالة انهتك بها الستر وأشرق به الضوء واندفع عنه المؤذيات
وبقى سليما فارغا وهجم عليه الشهوة القوية المفرطة والعشق
المفرط حتى بلغ أقصى الغايات: فانظر كيف تتضاعف اللذة حتى
لا يبقى للأولى اليه نسبة يُعتمد بها فكذلك فافهم نسبة لذة
النظر الى لذة المعرفة: فالستر الرقيق مثال البدن والاشتغال
به: والعقارب والزناير مثال للشهوات المتسلطة على الانسان
من الجوع والعطش: والغضب والغم والحزن وضعف الشهوة
والحب مثال لقصور النفس في الدنيا وقصصاتها عن الشوق
الى الملأ الأعلى والتفاتته الى أسفل السافلين: وهو مثل قصور
الصبي عن ملاحظه لذة الرئاسة والمكوف على اللعب
بالمصفور: فالعارف وإن قوي في الدنيا معرفته فلا يخلو عن
هذه الشهوات ولا يتصور أن يخلو عنها البتة، نعم قد تضعف
هذه الموائق في بعض الأحوال ولا يدوم فلا جرم يلوح
من كمال المعرفة ما يبهت العقل ويعظم لذته بحيث يكاد
القلب ينفطر لعظمته ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف

وقلما يدوم بل يمرض من الشواغل والأفكار والخواطر
 ما يشوشه وينغصه وهذه ضرورة دائمة في هذه الحياة الفانية
 ولا تزال هذه اللذة منغصة الى الموت: وانما الحياة الطيبة بعد
 الموت: وانما العيش عيش الآخرة: وان الدار الآخرة لهى
 الحيوان لو كانوا يعلمون * وكل من انتهى الى هذه الرتبة فانه
 يحب لقاء الله فيحب الموت ولا يكرهه الا من حيث ينتظر
 زيادة استكمال في المعرفة فان بحر المعرفة لا ساحل له
 والاحاطة بكنهه جلال الله محال وكلما كثرت المعرفة بالله
 وبصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت كثر الابتهاج
 باللقاء وعظم *

اللهم لا تخرجنا من هذه الدار الا عارفين مستكملين
 في المعرفة مستغرقين في الوحداية منقطعين عن علائق
 الدنيا وزخارفها برحمتك يا أرحم الراحمين *

﴿ خاتمة ﴾

تتمطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها
 وبذلك تتدرج الى معرفة الحق جل جلاله ومعرفة صفاته
 وأفعاله لان المبادئ انما تراد للنهايات، والنهايات انما تظهر
 للمبادئ: فكل علم لا يؤدي الى معرفة البارى جل جلاله
 فهو عديم الجدوى والفائدة، وقليل النفع والمائدة *

فنتقول إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها
 فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتوليد
 المثل: والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية *
 والنفس الانسانية بالتحريك وإدراك التكيلات : وعلمنا أن
 هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفسا فيكون
 قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس
 فكذلك فاعلم أن الوجود على قسمين - إما أن يتعلق بوجوده
 بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق فان
 تعلق سميناه ممكنا وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته : فيلزم
 من هذا فى واجب الوجود معرفة أمور *

الأمر الاول أنه لا يكون عرضا لأنه يتعلق بالجسم
 ويلزم عدمه بعدم الجسم *

الثانى لا يكون جسما لأن الجسم منقسم بالكمية الى
 الأجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة وأيضا
 فان الجسم مركب من المادة والصورة وكل واحد منهما متعلق
 بالآخر نوع تعلق *

الثالث أنه لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالمادة
 ولا يكون مثل المادة لأنها محل الصورة ولا توجد الاممها *
 الرابع أنه لا يكون وجوده غير ماهيته لأن الماهية غير

الآنية والوجود الذي الآنية عبارة عنه عارض للماهية وكل عارض معلول لأنه لو كان وجوداً بذاته ما كان عارضاً لغيره إذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره : وعلته إن كان غير الماهية فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات وإن كان علته الماهية فالماهية قبل الوجود لا تكون علة لأن السبب ماله وجود تام قبل الوجود لا يكون له وجود فثبت أن واجب الوجود إنيتته ماهيته وإن وجوب الوجود له كالماهية لغيره : ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ولا يصل أحد إلى كنهه معرفته *

الخامس أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير على معنى أن يكون كل واحد منها علة للآخر فيتقابلان فإن هذا محال *

السادس أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على سبيل التضايغ لأنه يكون ممكن الوجود *

السابع أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود كما لا يكون للبدن الواحد الانقش واحدة فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء : وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر فإن كان بعارض فيكون

كل واحد منهما معلولا وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود *

الثامن إن كل ماسوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً من واجب الوجود كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلى فكذلك الرب موجد الكل وبه كمال الكل وبقاء الكل وجمال الكل : وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا يكون الا واحداً فما عداه لا يكون واجبا بل ممكنا فيفتقر الى واجب الوجود *

فان قيل فما الدليل على أن في الوجود موجداً واجب الوجود يتعلق الكل به ولا يتعلق وجوده بغيره فيكون منتهى الموجودات ومن عنده نيل الطامات *

قلنا لأن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود : وممكن الوجود لا بد وان يتعلق بغيره وجوداً ودواماً والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود أما ما يبتنى على بيان أن النفس جوهر ليس له مقدار وكمية وقد أثبتنا ذلك ببراہین - فاعلم أولاً أن النفس جوهر والبارى ليس بجوهر لأن الجوهر هو الموجود لافي موضوع أى اذا وجد يكون وجوده لافي موضوع وهذا يشعر بالحدوث : والجوهر عبارة عن حقيقة وجود : وواجب الوجود حقيقته

وجوده ووجوده حقيقة فاذا عرفت هذا فاعلم أنا أثبتنا وجود
 النفس وأنه جوهر يبرهان خاصي وبرهان تقريبي المقدمات
 والبرهان الخاصي ان النفس لا يعزب ذاته عن ذاته واذا كان في
 الوجود من مبدعاته ما يكون بهذه الصفة فما نقول في موجود
 ينال به كل حق وجوده فان كل حق من حيث حقيقة الذاتية
 التي بها هو حق متفق واحد غير مشار اليه فكيف القيوم
 على الملوكوت: واذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته مع
 انه ليس بواحد صرف فالواحد الحق الذي لا يحوم حول
 وحدانيته التكثر والتجزى والتثنى أولى بأن لا يعزب ذاته
 عن ذاته فيكون عالماً بنفسه وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه
 وأوجده وكونه لا تأخذه سنة ولا نوم وهذا هو معنى الحق
 فان الحق هو الواحد العالم بذاته وقد بينا أن النفس واحد
 ليس لها كمية ومقدار فكذلك فاعلم أنه ليس للمبدع الحق
 سبحانه كمية ومقدار *

ومن هذا يُعرف أن جميع ما يهذى به المشبهة من اثبات
 الجهات والفوقية والصورة والمكان والاتقال كله باطل وليس
 الباري تعالى جوهر آقبل الاضداد فيتغير ولا عرضا فيسبق
 وجوده الجوهر ولا يوصف بكيف فيشابهه ويضاهى ولا يك
 فيقدر ويجزأ ولا يضاف فيوازى في وجوده ويمازى

ولا بآين فيحاط به ويحوى ولا يمتى فينتقل من مدة الى أخرى
ولا بوضع فيختلف عليه الهيئات ويكتنفه الحدود والنهايات
ولا بمجدة (١) فيشملة شامل ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل *
واذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه
من الوجوه ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف فلا
بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي الى السكثرة
فتزده عن أن يكون له جنس أو فصل فان من لا اشتراك
له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواء - ومن هذا يعلم
أن جميع أسمائه تعالى تحق الوجود على سبيل الاشتراك لا
على سبيل التواطؤ ولا تثبت الصفات على وجه يكون
عرضيا كاللون القائم بالمحل وكلما العارض على الذات لأن
هذا يؤدي الى تقدم وتأخر وتكثّر بل تثبت الصفات على
وجه الاضافة الى الافعال أو على سبيل العلل والأسباب
والمواد عنه *

فينتجى من هذا أنه حتى لأنه عالم بذاته وتثبت أنه عالم
لانه مجرد عن المادة ووجوده لذاته وما يكون واحداً بريثا
عن المادة : تكون ذاته حاصله فيكون عالماً بذاته لا يمزج
عنه ذاته وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة

(١) الجدة مقولة الملك كالتختم والتعمم ونحوهما *

وذلك لأن الانسان اذا علم نفسه فمعلومه أهو غيره أو عينه فان
 كان غيره فانه لم يعلم نفسه بل علم غيره وان كان معلومه هو عينه
 فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه: فقد اتحد العالم والمعلوم
 فكذلك فافهم في الباري جل جلاله: وكما أن العالم هو المعلوم
 فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن
 المحسوس هو الذي انطبع في الحاس لا الخارج فكذلك
 العلم هو المعلوم وانما تختلف العبارات بالعلم والعالم والمعلوم
 وتبين منه انه عالم بجميع أنواع الوجودات وأجناسها فلا
 يميز عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا
 أصغر من ذلك ولا أكبر لأنه يعلم ذاته فينبغي أن يعلمه
 على ماهو عليه لأن ذاته مجرد لذاته: وذاته مبدأ ومبدع لجميع
 الوجودات وهو فياض يفيض الوجود على الكل فيعلم
 ما يوجد ويتبع ذاته وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدي الى
 كثرة في ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإزالة
 الفكر والنظر: وذاته فياضة للمعلوم على الخلق لا انه يكتسب
 من الخلق علماً: فعلمه سبب الوجود لا الوجود سبب علمه
 وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو: وهو كما يعلم الأجناس
 والانواع يعلم الممكنات الحادثة وان كنا نحن لا نعلمها لأن
 الممكن ما دام يُعرف ممكناً يستحيل ان يعلم وقوعه أولاً

وقوعه لانه انما يعلم منه وصف الامكان : ومعناه انه يمكن
 أن يكون ويمكن أن لا يكون ولكن كل ممكن بنفسه
 فهو واجب بسببه فان علم وجود سببه كان وجوده واجبا
 فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها
 قطعنا بوجود ذلك الشيء *

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها لأن الكل يرتقى
 اليه في سلسلة الترقى فلما كان عالما بترتيب الاسباب كان
 عالما بالكل أسبابها وتأنجها فنزه علمه عن الحس والخيال
 والتكثر والتغير : ثم بعد ذلك فافهم علمه فاذا فهمت علمه
 فاعلم أنه مريد وله ارادة وعناية ولكن ارادته وعنايته
 لا تزيد على ذاته : وبيانه انه مريد لأن الفاعل إما أن يكون
 بالطبع وتعالى عنه أو بالارادة والطبع هو الفعل الخالي عن
 العلم بالمفعول بل يدخل الافعال الطبيعية في الوجود على
 سبيل التسخير : والفاعل بالارادة هو الذي له العلم بمفعولاته
 فاذا هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته وهو راض به غير كاره
 فيجوز أن يعبر عن هذا بالارادة *

وعلى الجملة فتتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن
 بعض دليل على وجود الارادة : وعنايته هو تصور نظام
 الكل وكيفية مملولاته على الوجه الأحسن الأبلغ في النظام

وليس له ميل وغرض يحمله على ما يريد فليس شيء أولى به
ولا يفعل ليخاص عن مذمة أو يطلب محمدا *

وكذلك كما أنه عالم مرید فهو قادر لأن القادر عبارة
عن يفعل ان شاء ولا يفعل ان لم يشأ: والقادر قادر باعتبار
أنه يفعل ان شاء لا باعتبار انه لا بد وان يشأ: فكل ما هو
مرید له فهو كائن وما ليس مریداً له فقير كائن: والأول
تعالى حكيم لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم
بحقائق الاشياء ولا أعلم منه أو تكون عبارة عن يفعل
فعلا مرتباً محكماً جامعاً لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة
وفعله هكذا في غاية الاحكام والكمال والجمال والزينة: أعطى
كل شيء خلقه ثم هدى *

وهو جواد لأن الجود إفادة الخير والانعام به من غير
غرض: فالأول تعالى أفاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغي
وعلى ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو
زينة وكل ذلك بلا غرض ولا فائدة فهو الجواد الحق
والوهاب المطلق واسم الجود على غيره مجاز: والأول تعالى
مبتهج بذاته على معنى كمال العلم وكمال المعلوم أو كمال الجود
والفضل على الموجود لأنه أشد الأشياء ادراكاً لأشد
الاشياء كمالاً الذي هو منزّه عن طبيعة الامكان والمادة

والكمال في البراءة عن المادة ولوازمها والتقدس عن طبيعة
الامكان ولواحقها *

﴿ خاتمة واعتذار ﴾

اعلم أنا وان تدرجنا الى معرفة ذاته وصفاته من معرفة
النفس فذلك على سبيل الاستدلال وإلا فآله تعالى منزّه عن
جميع صفات المخلوقات فلا يوصف جلّ أن يوصف: وجلّ أن
يقال جلّ: وعزّ أن يقال عزّ: وأكبر أن يقال أكبر: وإذا بلغ
الكلام الى الله تعالى فامسكوا « لا أحصى ثناء عليك أنت كما
أثنيت على نفسك » وفوق ما يصفه الواصفون * فكك العلو
الأعلى فوق كل عال والجلال الأبعد فوق كل جلال ضلت فيك
الصفات وقديست دونك النعوت وحارت في كبرياتك
لطائف الأوهام - وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار *
وهذا دليل على أنه لا يجوز أن يقال في حقه ما يحرم
تفعلاً أو يذفع ضرراً أو يجلب سروراً أو يوجب لذة أو بهاجاً
أو يتحدث فرحاً وضجكاً أو يورث عشقاً ومحبة تعالى عن ذلك
علواً كبيراً * وما ورد من هذه الألفاظ في القرآن والأخبار
فتفسر بمراتبها ونهاياتها لا بموارضها ومبادئها *

﴿ القول في معرفة ترتيب أفعال الله ﴾

« وتوجيه الأسباب الى المسببات »

وهذا أيضاً إنما يعلم من ترتيب معرفة تأثير النفس في
قواها وبدنها •

اعلم أن مبدأ فعل الآدمي ارادة يظهر أثرها أولاً في
القلب فيسرى منه أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار
لطيف في تجويف القلب الى الدماغ ثم يسرى منه أثر الى
الأعصاب الخارجة من الدماغ ومن الأعصاب الى الأوتار
والرباطات المتعلقة بالعضل فينجذب به الأوتار فيتحرك به
الأصبع: فيتحرك بالأصابع القلم والقلم المداد مثلاً ويحدث
منه صورة ما يريد كتابته على وجه القرطاس على الوجه
المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور في خياله صورة
المكتوب أولاً لا يمكن احداثه على البياض ثانياً •

ومن استقرأ أفعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات
والحيوان على الارض بواسطة تحريك السماوات والكواكب
وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السماوات علم أن تصرف
الآدمي في عالمه أعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم
الاكبر وهو مثله وانكشف له أن نسبة شكل القلب الى
تصرفه نسبة العرش: ونسبة القلب الى الدماغ نسبة العرش
الى الكرسي وان الحواس له كالملائكة الذين يطيعون طبعاً
ولا يستطيعون لأمرهم خلافاً: والاعصاب كالسماوات والقدرة

في الأصبع كالطبيعة المسخرة للركوزة في الأجسام والمواد
كالناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتفريق
والتركيب والتمزيج : وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ فهما
اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف كيفية ترتيب أفعال الله
تعالى في الملك والملكوت وذلك يحتاج الى تطويل وهذه
إشارة الى جلتها •

﴿ أقسام أفعال الله سبحانه وتعالى ﴾

قد ذكرنا أن القوى تنقسم الى محرّكة ومدركة والمدركة
تنقسم الى ظاهرة كالحواس الخمس : وباطنة كالشاعر الباطنة
كالتخيل والوهم وغير ذلك ثم ما يختص بالإنسان العقل وهو
ينقسم الى العقل النظري والعملي : فكذلك فافهم أن جميع
أفعال الله تعالى تنقسم الى عقول مجردة عن المواد مشاهدة
لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى ولهم الوصول بلا
انفصال والى نفوس محرّكة للسموات والى أجسام : وكما أن
الجسم الذي هو البدن يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر
والعقل العملي يؤثر في القوى الحيوانية ويتأثر من العقل النظري
والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملي وتؤثر في الجسم
وأعضاء البدن فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم
الى هذه الأقسام متأثر لا يؤثر ويؤثر لا يتأثر : فالتأثر الذي

لا يؤثر هو أجسام العالم : والمتأثر الذى يؤثر هي النفوس فيتأثر
 من العقول ويؤثر في أجسام السماوات بالحريك وبواسطة
 تحريك السماوات في عالم العناصر : والعقول تؤثر ولا تتأثر
 بل كالاتها حاضرة معها ليس لها استكمال وإن كانت تلك
 الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها تعالى وتقدس فالطبيعة
 في عالم الأجسام مسخرة للنفس تفعل فعلا سواء علمت ما تفعل
 أو لم تعلم كما أن النفس مدبرة للعقل تملأ سواء طلبت العلوم
 أو لم تطلب فاتتهجت الطبيعة بالتستجير منهاج ما فوقها بالتدبير
 وعبر التنزيل عن ذلك بقوله (والسماء بنيناها بأيدى وانا
 لموسعون * والأرض فرشنا فانعم الماهدون * ومن كل شيء
 خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فالخلقوات كلها مفعولة على
 الأزواج لطيفها وكثيفها : مفعولها وعسوسها : ففي المركبات
 الأزواج : وفي البسائط الأزواج وبين البسائط والمركبات
 الأزواج والنفوس بواسطة الأفلاك معطية والعناصر قابلة :
 وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد من المعادن والنبات
 والحيوان والإنسان وبين العقل والنفس أزواج كما بين القلم
 واللوح أزواج : ومواليدهم الروحانيات من العقول والنفوس
 ومن له الخلق والأمر متمال على الأزواج أدله وقبولا
 بنسبته أن يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وتخلق كل شيء

قَدْرُهُ تَقْدِيرًا *

﴿ قِسْمٌ آخَرُ ﴾

وهو أن القوى الحيوانية والانسانية مع جسم البدن متفاوتة في الفضل والكمال مترتبة في الشرف والتمام *

فكذلك فاعلم أن الموجودات باعتبار الكمال والنقصان تنقسم الى ما هو بحيث لا يحتاج الى ان يمدّه غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ممكن فهو موجود له حاضر معه ويسمى تاما والى ما لا يحضر معه كل ممكن له بل لابد من أن يحصل له ما ليس حاصلًا له وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى ما لا يحتاج الى انه خارج عن ذاته حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل فهذا يسمى مكتملا والى ما يحتاج ويسمى ناقصا مطلقا: فالتام هو العقل والناقص هو الأجسام والناقص من وجه كامل من وجه هو النفس كما ان البدن وكل ما تتركب من العناصر ناقص والكامل هو العقل والناقص الكامل هو القوى الروحانية من التخيل والوهم وغير ذلك *

﴿ نَوْعٌ آخَرٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ ﴾

وكما أن حركة الجسم يدل على المحرك والتحرك اذا لم يكن طبيعيا فيدل على مدرك يحركه بالارادة والمدرك قد يكون ظاهرا وقد يكون باطنا وقد يكون عقليا نظريا أو عمليا *

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام مقترن فلك القمر قابلة
 للتركيب فإن الطين مثلا مركب من الماء والتراب *
 فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة
 المستقيمة وتدل الحركة من حيث مبادئها على ثبوت جهتين
 محدودتين مختلفتين بالطبع ويدل اختلاف الجهتين على وجود
 جسم محيط كالسما وتدل الحركة من حيث حدودها على أن لها
 سببا وليس لها سببا الى غير نهاية ولا يمكن ذلك الا بحركة
 السماء حركة دورية والحركة الدورية لا تكون الا ارادية
 والارادة الجزئية لا تكون الا مستمدة من ارادة كلية والارادة
 الجزئية تكون للنفس: والارادة الكلية تكون للعقل *
 فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ووجود
 السماوات المتحركة الحركة للعناصر: والسماوات المتحركة تدل
 على محركات هي نفوس سماوية والنفوس مستمدة من العقول
 والسكل مستند الى الله تعالى ابداعا وانشاء واختراعا وخلقاً
 واحداثاً وتكويناً وإيجاداً وابداءً واعادةً وبعثاً فله الملك كله
 والملك كله هو الأول بلا اول كان قبله: الآخر بلا آخر يكون
 بعده الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين * وعجزت عن
 نعته أوهام الواصفين ابتدع الخلق بقدرته ابداعا واختراعهم
 على مشيئته اختراعاً *

فأشرف المبدعات هو العقل ابدعه بالامر من غير سبق
 مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالامر فقط ولا يقال
 في الأمر انه مسبوق بالبارى تعالى ولا مسبوق بل التقدم
 والتأخر انما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد
 والبارى تعالى هو المقدم للمؤخر لا المتقدم للتأخر : وما دون
 العقل هو النفس وهو مسبوق بالعقل : والعقل متقدم عليه
 بالذات لا بالزمان والمكان والمادة : فالسبق بالذات انما ابتداء من
 العقل فقط : والسبق بالزمان انما ابتداء من النفس : والسبق
 بالمكان انما ابتداء من الطبيعة فالطبيعة اذاً سابقة على المكان
 والمكانيات ولا يعتورها المكان بل يتبدى المكان من تحريكها
 أو حركتها في الجسم : والنفس سابقة على الزمان والزمانيات
 ولا يعتورها الزمان بل الزمان والدهر يتبدى منها أعني من
 شوقها الى كمال العقل : والعقل سابق على الذوات والذاتيات
 ولا يعتوره الذات والجوهرية بل الجوهرية انما تبتدىء
 منه أعني هو مبدأ الجواهر والسابق على الذوات والجواهر
 والدهر والزمان والمكان والجسم والمادقوالصورة ولا يوصف
 بشيء مما تحته الا بالجاز : ومن له الخلق والأمر فله الملك والمالك
 وهو الأول والآخر حتى يعلم أنه ليس بزمانى وهو الظاهر
 والباطن حتى يعلم أنه ليس بمكانى جل جلاله وتقدست أسماؤه

ونعني بالأمر القوة الالهية والذي يقال من أن العقل صدر عنه بالابداع شيء ليس ادعاء بأنه المبدع كلاً بل نعني به تنزيه الحق الأول أن يفعل بالباشرة : فأما المبدع بالحقيقة فهو من له الخلق والأمر قبلك اسمه *

وكما أن النفس واحدة ولها قوى واشراقها على البنفس والروح الحيواني يفعل في كل موضع فعلاً آخر لاختلاف القوى ففى موضع الابصار : وفى موضع السمع : وفى موضع الشم : وفى موضع الحس المشترك : وفى موضع التخيل والتوهم وغير ذلك - فكذلك أمر الاول الحق جلّ جلاله بالنسبة الى وجود العقل ابداع : وبالنسبة الى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل : وبالنسبة الى النفس تميم وتوجيه من القوة الى الفعل وبالنسبة الى الطبيعة تحريك : وبالنسبة الى الاجسام تصرف وبالنسبة الى الطبائع والعناصر تعديل : وبالنسبة الى المركبات تصوير وبالنسبة الى المصورات احياء وبالنسبة الى الحيوان احساس وهداية : وبالنسبة الى العقل الانسانى تكليف وتعريف * وبالنسبة الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء انه على حكيم) فالأمر الأعلى بالنسبة الى

المكونات عبارة عن التكوين والابداع : وبالنسبة الى جزئيات
المكلفين عبارة عن القول الذى هو الامر والنهي والوعيد
والوعيد والخبر والاستخبار فظاهر الامر التكويني أوضاع
الملائكة وسوقها للوجودات الى كالاتها وكالات الموجودات
قبولها الامر وكالات المكلفين قبولها للثواب : فمن لم
يقبل الامر أخرج من عالم الحق والاخراج من الحق لمن
كحال الشيطان الاول إذ لم يقبل الامر فأخرج من جنة
العقل وقيل أخرج منها فانك رجيم وذلك معنى اللعن : ومن
قبل الامر أدخل في عالم الثواب وتحققت فيه الملكية كحال
الملائكة المأمورين بالسجود إذ قبلوا فدخلوا في عالم الثواب *

❖ فصل ❖

وكما لا يستغنى القوى النباتية والحيوانية والانسانية
عن إمداد النفس لحظة واحدة بل لا بد من دوام الاشراف
عليها وامداد تأثيرها حتى ينتظم العالم الصغير فكذلك في
العالم الكبير قول في المبدأ إن كل صاحب مرتبة وإن تولى
ما قبض له وارصد لعمله فلن يستغنى عما فوقه بالامداد له
والافاضة عليه والنظر اليه والتأييد له وكذلك في العود إن
كل صاحب مرتبة وإن تقل عمله الى ما فوقه فلن ينقطع عمله
من معملته بالكلية ولو انقطع عمل الطبيعة لبطلت القوى

النباتية وبيطلائها بطلت القوى الحيوانية — وكذلك لو
 انقطع عمل النفس لبطلت القوى الحيوانية وبيطلائها بطلت
 الانسانية وكذلك لو انقطع عمل العقل لبطلت القوى الانسانية
 وبيطلائها بطلت النبوة *

فالطبيعة حافظة للنفس النباتية : والنفس حافظة للنفس
 الحيوانية : والمقل حافظة للنفس الناطقة الانسانية وأمر الباري
 تعالى حافظ للنفس القدسية النبوية إن كل نفس لما عليها
 حافظ — هذا على العموم له معقبات من بين يديه ومن خلفه
 يحفظونه من أمر الله : أى بامر الله — وهذا على الخصوص
 فالأول الحق كما أبدع العقل الأول أكمله بالفعل : وكما اخترع
 بواسطة النفس أتمها بالقوة التوجيهية الى كمال العقل : وكما ابتدع
 بواسطة الطبيعة أمدها بالتحريك وكما أحدث الأجسام قدرها
 بالتصريف وكما ركب العناصر سوّاها بالاعتدال : وكما عدل
 الأمشاج والازجة أظهرها بالتصور : وكما صورها أحيائها
 بالنفوس : وكما سخرها بالنفوس دبرها بالقول : وكما دبر العقول
 ساقها الى معادها بالتكليف والشرائع فأمر ونهى وبشر وأنذر
 ووعد وأوعد على لسان الانبياء عليهم الصلاة والسلام *

وبالجملة ليس خلقه العالم كن بى داراً وسرّح فيها من
 عبيده خلقاً كثيراً فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله

وقطع عنهم نظره وتديره وعلمه وقدرته وإرادته فهم بخلقه
يسألون للأمر وبحكمه يتصرفون : فلا الدار محتاجة في
بقائها الى ممك اذ قد استغنى البناء عن الباني كما ظنه قوم
ولا أهلها محتاجون الى مدبر ومقدر اذا استغنوا بفطرتهم
على ما هم عليه عن تجديدأ حدود بنيان بان كما يخيله قوم بل كما كانوا
محتاجين في وجودهم الى خلقه تعالى كانوا محتاجين في دوام
وجودهم الى أمره تعالى وكما لم يكن وجودهم بذواتهم لم يكن
دوام وجودهم بذواتهم فهو القيوم على الملوكوت جل جلاله *

﴿ فصل ﴾

وكما استكمل الآدمي بذنا بالطبيعة حتى عاش في هذا
العالم فيجب أن يستكمل نفسا بالشرعة حتى يعيش في ذلك
العالم فقيضت الملائكة مسخرين للطبيعة فحصل كمال الأبدان
وبعث الانبياء عليهم السلام مدبرين للشرعة حتى حصل كمال
النفوس وكما أن الصفوة في الزاج إنما حصلت بابتلاء الامشاج
واستخلاص المواد حتى صار مولودا سميا بصيراً في هذا
العالم كذلك الصفوة في النفوس إنما حصلت بابتلاء التكليف
واستخلاص النفوس حتى صار سمياً بصيراً كاملاً في ذلك
العالم ولولا تلك التصفية لم يكن ليعث ملك إلى عالم الأرحام
ولولا هذه التصفية لم يكن ليعث نبي إلى عالم الاحكام *

وأعجب بروحانيين متوسطين في الخلق وجسمانيين
متوسطين في الأمر : والملائكة يحترقون الخلق من التراب
إلى تمام الخلقة الانسانية لهذا العالم : والانبياء عليهم السلام
يحترقون الخلق من الجهل إلى تمام الفطرة المكتسبة لذلك العالم
فالملائكة والانبياء عليهم السلام في عالمي الخلق والأمر عمال
الأمر الأعلى وكل بأمره يعملون ومن خشيته مشفقون *
يسبحون الليل والنهار لا يفترون . فإن قال قائل ماذا كرم في
إثبات هذه المعارج والموازنات بين النفس وبين الله تعالى
وصفاته وأفعاله كلها تشير إلى إثبات مشابهة ومضاهاة بين
العبد وبين الله * ومعلوم شرعا وعقلا إن الله ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير : وأن لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء *

فالجواب أن نقول قد أشرنا في إثبات هذه المعارف
ما يوجب قدس الباري عن جميع صفات مبدعاته ومكوناته
ومع هذا مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله سبحانه وتعالى
عرفت أنه لا مثال له ولا ينبغي أن نظن أن المماثلة في كل وصف
توجب المماثلة أفترى أن الضدين متماثلان وبينهما غاية البعد
الذي لا يتصور أن يكون بعدد فوقه وهما يشتركان في
أوصاف كثيرة إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضا
وفي كونه لونا وفي كونه مدركا بالبصر وأمر آخر سواء أفترى

إن من قال إن الله موجود لا في محل وإنه حي سميع بصير عالم
مريد متكلم قادر فاعل : والإنسان أيضا كذلك قد شبه
وأثبت المثل هيئات ليس الأمر كذلك فلو كان كذلك لكان
الخلق كلهم مشبهة إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود
وهو يوم المشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع
والماهية : والفرس وإن كان بالغا في الكياسة لا يكون مثلاً
للإنسان لأنه مخالف له في النوع وإنما يشابهه في الكياسة
التي هي عارضة خارجة عن النوع والماهية المقومة لذات
الإنسانية : الخاصية الإلهية هي الموجود بذاته الذي يوجد عنه
كل ما في الامكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال
وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة : والمماثلة بها لا تحصل
فكون العبد رحيماً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ككونه
سميعاً بصيراً عالماً قادراً حياً فاعلاً *

بل أقول الخاصية الإلهية ليست إلا الله تعالى ولا يعرفها
إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو ولعلك لم يطمأجل
خلقه إلا أسماء حجبها فقال «سبح باسم ربك الأعلى» فوالله
ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة يعني على سبيل الإحاطة
والكمال * فهو الله المنزه عن الماهية * الأحمد المقدس عن
السكينة : الصمد للتمالي عن الكيفية التي لم يلد بل هو

المبدع ولم يولد بل هو قديم الوجود : ولم يكن له كفواً
 أحد في ذاته وصفاته وأفعاله - هذا ما أردنا أن نذكره في هذا
 الكتاب : وقد كشفتُ الغطاء عن وجوه الأسرار المخزونة
 ورفعتُ الحجاب عن كنوز العلوم ودلت على الأسرار المخزونة
 وأبديتُ فيه العلوم المكتونة المضمون بها قريبا إلى الاخوان
 الذين لهم قوة القرينة وصفاء الذهن وزكاء النفس وتقاء
 الجسد : وتيقنا بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الأسرار
 تلقفاً ومن القاصرين على الاحاطة بها استنباطاً وتأسياً من
 أن يكون للراغب في تخليد العلم وإيراثه من بعده وجه حيلة
 الاتدوينه وإيداعه الكتب مسطراً مرفوماً دون الاعتماد
 على رغبة متعلم في تحققة على وجهه وحفظه وإيراثه من بعده
 ودون الاعتماد على هم أهل العصر ومن يكون بعدهم مثلهم
 في البحث والتفتيش وإزالة الاشكال وحل الاشكال والغوص
 في غوامض المعلوم : فمن أين للفراب هوى العقاب : ومن
 أين للضباب صوب السحاب : ثم إنى حرمت على جميع من
 يقرؤهم من الاخوان الذين لهم المناسبة العلوية والقرينة الصافية
 أن يبذلوا نفس شريفة أو معاندة أو لطمعاً عليها أو يضعه في
 غير موضعه *

فمن منح الجمال علماً أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

فان وجد من يثق بنقاء سريره واستقامة سيرته وبتوقفه
 عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا
 والصدق فليؤته مجزئاً مدرجاً يستغرس مما يسلفه
 لما يستقبله وعاهده بالله وبأيمان لا يخرج لها أن
 يجرى فيما يؤتیه مجراك متأسيا بك فان
 أذاع هذا العلم وأضاعه فالله بيني وبينه
 وكفى بالله حسيباً : وحسبنا الله
 ونعم الوكيل : نعم المولى
 ونعم النصير

﴿ ٢١١ ﴾



﴿ تنبيه ﴾

وجد في آخر النسخة التي طبعنا عليها هذا الكتاب
هذه العبارة :

قد استراح من كد الانهاض الى قفل هذا الكتاب من

السواد الى البياض : احمد بن شعبان بن يحيى

الأندلسى المعروف بابن عبد العزيز الامير

وذلك بتاريخ يوم الأربعاء

الخامس عشر من شهر

رجب الأصم . من

سنة ١٠٦٦ هـ

على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم *

وان تجد عيباً فسد الخلالا * جل من لا عيب فيه وعلا

وقد قابلته مع نسخة أخرى بتونس بمساعدة حضرة

الفاضل الأديب السيد عبد الحميد الحميري التونسي

حينما كنت زيارتها سنة ١٣٤٥ هـ مخطوطة

بتاريخ ٩٢٣ هجرية : فجاء بحمد الله

كاملاً في تصحيحه تماماً في

تهذيبه وتقيقه *

﴿ القصيدة الهائية ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

| | |
|--------------------------|--------------------------|
| ما بال نفسٍ تطيل شكواها | الى الورى وهى ترنجى الله |
| يفسد إخلاصها شكائنها | ذاك الذى راعها وأرداها |
| لو أنها من ملكها اقتربت | وأخلصت ودّها لأدناها |
| لكنها آثرت بريته | عليه جبلا به فأقصاها |
| أقرها للورى ولو لجأت | اليه من دونهم لا فتنها |
| تشكو الى خلقه كأنهم | قد ملكوا نفسها وضراها |
| لوفوضت أمرها لخلقها | وصححت صدقها وتكلاها |
| عوضها من همومها فرجا | ولم يدعها بطول غمها |
| تسخطه فى رضا بريته | تبا لها ما أجلّ بلواها |
| لو أنها للعباد مسخطة | مرضية ربها لأرضاها |
| لدى نفس أحب أنعتها | لتعرفوا نعمها وأسماها |
| فاسمع صفاتى لها لعلك أن | تفهم ذا اللب سرّ معناها |
| تسعى الى الله وهو غايتها | يلويلها ما أضرّ مسعاها |
| أزجرها وهى لى مخالفة | كأننى لست من أوداها |
| تنظر فى عيب غيرها سفها | وكم عيوب لها فتنساها |
| قد ظلمتني بسوء عشرتها | ولم تدع لى قوى ولا جلاها |

| | |
|-------------------------|------------------------|
| كثيرة اللغو في مجالسها | قليلة الذكر في مصلاها |
| قليلة الشكر عند نعمتها | ضئيلة الصبر عند بلواها |
| بطيئة السعي في مصالحها | سريعة الجري في بلاياها |
| كثيرة المظل في مواعيدها | كنوبة في جميع دعواها |
| بصيرة بالمعوى وقتله | عمية عن أمور آخرها |
| نشيطه عند وقت لذتها | كاسلة عند وقت ذكرها |
| ثؤامة المين عن عبادة من | أتمن تصويرها فسواها |
| كثيرة الأمان عند صحتها | عظيمة الخوف عند ضررها |
| حليمة الكبر والرياء قد | أنفسها كبرها وأطفالها |
| عظيمة المدح والثناء لمن | رفع مقدارها ومشواها |
| مطيلة التمس بالقبيح لمن | عرفها قدرها ووطنياها |
| تفرح في أكلها وشربها | وجها للتمائم أغراها |
| ذاكرة للورى مساويهم | ناسية ما جناه كفرها |
| كم بين نفسي وبين نفسي | طهرها بالتقى وقساها |
| علمها رشدها وبصرها | ثم بقوت الحلال غذأها |
| أقامها في الدجى على قدم | فأهملت بالدع عينها |
| إذا اشتهد شهوة يعوذها | بحجرف مبعودها فسلاها |
| وراضها بالصيام فاقممت | بالرغم عن غيها ومغراها |
| ذاكرة للآله شاكرة | مخلصة سرها ونجواها |
| لله نفس امره موهبة | آوت الى ربها قآوأها |
| شرفها ربها وكرمها | ومن مياه اليقين أروأها |

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| سمت اليه بحسن فكرتها | ثم صافى ودادها فضفاها |
| تلك التي إن دعت لحاجتها | أجابها مسرعا ولباها |
| إن بليت بلنطوب صبرها | أو سألت ما يريد أعطاها |
| ليست كنفس لدى عاصية | أمرها جاهداً وأنهاها |
| وهي لأمر الإله عاصية | وبلى لما قد جنت وويلها |
| كيف إلى ربها تنوب وقد | ذلت لسيطلتها فأغراها |
| فكلما قلت نفس ازددجري | وراقى في أمورك الله |
| صمت عن الحق وهي سامة | كأنني ما أريد إياها |
| لوعلت بعض ماله خلقت | أحزنها عليها وأبكاهها |
| لوتعرف الله حق معرفته | لصحت برها وتقواها |
| لكنها جهلها بخالقها | أغفلها رشدنا وألهاها |
| يا ويح نفسي والويح حق لها | إن صدها وربها وأرداها |
| تفرها لثة الحياة وما | تدري إلى ما يكون عقباها |
| قد ضقت ذرعاً بها وأحبها | لم أك أعصى الإله لولاها |
| إن أنا حاولت طاعة ففرت | وأظهرت وحشة وأكراها |
| صرت مع النفس في محاربة | تأمرني بالهوى وأنهاها |
| نحن كثرين في معاركة | أدرع الصبر عند قتهاها |
| وهي يجند الهوى مبارزتي | وأى صبر يطيق هيجها |
| إن جنت بالقتال شجها | أوضعت في اللقاء قواها |
| أصرعها تارة وتصرعني | لكن لها سبق حين ألقاها |
| أحبها وهي لي معادية | كأنني لست من أحباها |

| | |
|-------------------------|--------------------------|
| عدوة لا أطيع أبغضها | يا ليتنى أستطيع أنساها |
| ساحجة في بحار فتنها | جانية في سدول ظلمها |
| أحسبها إن أبت مواهقي | خاسرة دينها ودينها |
| يارب عجل لما بتوبنها | واغسل بما التقي خطاياها |
| إن تك ياسيدى معذبا | من ذا الذى يرتجى لرحماها |
| فالطف بها واغفر خطيئتها | إنك خلّاقها ومولاها |

❖ القصيدة الثمانية ❖

| | |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| بنور تجلّى وجه قدسك دهشى | وفيك على أن لاحقاً بك حيرتى |
| فيا أقرب الأشياء من كل نظرة | لأبعد شيء أنت عن كل رؤية |
| ظهرت فلما أن بهرت نجيا | بطنت بطوقاً كاد يقضى بردنى |
| فلوقت بين العقل والحس عندما | خفيت خلافاً لا يزول بصلحة |
| إذما ادعى عقل وجودك منكراً | على الحس ما ينفيه قال له أثبت |
| وذلك أن الحس ينفيك صورة | يراها ويرضى العقل فيك بحجة |
| فمن هاهنا منشأ الخلاف ويصعب السوفاق | بخلف في اقتضاء الجلبة |
| فإن قلت لم ابصرك في كل صورة | أراها أحالت ذاك عين بصيرتى |
| وان قلت إني مبصر لك انكرت | مقالى ولم تشهد بنالى مقلتى |
| تجليت منى في حتى ظهرت لى | خفيت خفاء دق عن كل فكرة |
| على أنه لم يبق لى جبل رأى | تجليك لى الا ودك بصقة |
| وناجيتنى فى السرمنى فأصبحت | وقد طويت عما سواك طويتى |
| فما فى فضل عنك يخطر فيه لى | سواك فوقى فيك غير موقت |

ودية روح القدس نفسك ردها فمن واجبات العقل رد الودية
 وما ردها الا بتشكيلها بما يليق بها من كسب كل فضيلة
 فمما تجلت من كدورات عالم الطبيعة شئت جوهرها وتجلت
 نصحتك جهدي ان قبلت فلا تكن على حكم غش حاملا لنصيحة
 وغاية مقدورى فعلت وانما قبولك مما ليس فى وسع قدرتى
 وهل ممكن اسعاد من كان قد جرى له قلم فى اللوح يوماً بشقوة
 يظن الفنى لذات دنياه نعمة وما هى إلا قمة فى الحقيقة
 ويبلغ منه الجهل ما ليس يبلغه الا مدو بحمد السيف عند الحظيظة
 وفستك فاحفظها وصنها فانما سعادتها فى فعل كل مشقة
 وخالف هواها ما استطعت فانه عدوها يبنى لها كل نكبة
 لعمرى لقد اندرت انذار مشفق وجاوزت فى الايضاح حد الوصية
 فهم واسم وانهمض واجتهدوا بغير مطلقا بذاك على ما فيك شر صنعة
 فانك من نور مضى وظلمة بما فيك من جسم ونفس نفيسة
 تسوس الحياة الجسم وهى مسوسة بما فيك من أسرار علم مصونة
 فشیطان رجم أنت أو ملك بما تمانيه من فعل قبيح وعفة
 ألا ان لى بالنفس منى شاغلا به تم لى مادمت من ملكية
 جلت شبهة الاعراض عنى بدنية توقد كالصباح فى جوهر يتي
 رأيت بها النور الالهى لأحيا وراء ستور للأمر دقيقة
 فحققت ما قد كنت فيه شككا وعانيت ما قد كان فى سر خفية
 وأدركت ما المقصود من بدأتى وما الا مراد بإحيائى وموتى ورجعتى
 بمرآة نفس لاح لى فى صقالها الا مقابل للكونين كل حقيقة

ولم يبق عندي ربيقة في الذي استرا
فألقيت عصاها النفس مني وأيقنت
يدل على ما قلته حالة الكرى
وقابل لوح الغيب للنفس مثلما
فيطعم ما في اللوح في النفس فهي من
ولو أمكن التجريد في كل يقظة
وما هو عند الله مثل لآدم
ويطعم جهلا أن سيدخل جنة
خلافا لما يعطى القياس ولم يقم
أخرج منها آدمًا إثم زلة
وكيف ترى يقضى الكريم بهفوة
ولو لا حديث في الشفاعة قد أتى
لما طمعت نفس تفوز بجنة
ومما اختلف الناس في ذلك ظاهر
وإذا كان قد صح الخلاف فواجب
وزك الأمانى الخوادر بعد أن
ولو كان لا يجزى سوى بفعله
وما كان في الاخياء والموت حكمة
ومستبعد إحيائنا ومماتنا
أحسن أن تبني قصور مشيئة
وتهم علما لا لمنى وأنه

ب منه اناس في امور كثيرة
بأن سمرت عن وجهي سمرت
إذا ركد الاحساس منك برقة
تقابل مرآة باخرى صقيلة
هناك يعلم الغيب نسخة نسختي
لشاهدت لا في النوم كل عجيبة
ولا ذنب ذامن ذنب ذاك بنسبة
ويضبط فيها نفسه كل غبطة
له العقل لولا النقل برهان حجة
ويدخل هذا فعله كل زلة
ويدنى اللثيم التل مع كل ورطة
وتأويل آيات لا يناس وحشة
إذا لم تكن من كل أم تبرت
تقام عليه واضحات الأدلة
على كل ذي عقل لزوم التقية
رأى بأبيه آدم كل عبرة
ولا محسن ضاعت أمور البرية
وكان محالا حكم كل شريرة
سدى لا لمنى فيه سر مشية
بأحسن أوضاع وأجل بنية
ليصبح هذا في القول السليمة

وذلك شيء فعله عبث وما يدبر هذا الكون بالعبثية
 فلم يبق إلا أن يدبر أمره حلیم محیط العلم عدل الحكومة
 فاشقيت نفس أطلعته رهبة وماسعت نفس عصته لرغبة
 ولكن بنور العلم تسلم هذه وتسطب جهالاتك أقبح عطية
 فيا عجا من يروم لنفسه خلاصا ولم يرغب بهامن جريرة
 ومن تائب من ذلة لا ترى له دموع كأفواه النعام المكبة
 ومن غيبر لا يسجز الله قدره عليه ولا يخشى بوارده قمة
 ومن أشرفت أنوار مرآة عقله على ظلمات الطمع منه تجلت
 وثبت غرس العقل في القلب مشمرا لباقى الحيا استقباح كل رذيلة
 وما وصلت نفس إلى عالم الصفا بما دون تحصيل العلوم الجليلة
 وتبيها عن نوعها بعارف يروجا في عالم البشرية
 وقد جلا القطر الاناء فيمتلئ به الماء حتى لا مزيد لقطرة
 فخرجتني عنى بادخال محنة واوحشتني منى بأنس محبة
 وأسقيتني من خمر جك شربة تخارى بها بلى إلى يوم يمضى
 مخانى بها سكرى وأبنتني سما فأعجب شيء أن ماحى مثبتي
 وأقرتني من رمز طرسي أسطرا فتمت بها تفصيل عقلك جلتى
 وأقرتني منى على بأننى صحيفة سر طيها فيه تشرقى
 وأفشيت بي سرى إلى فأصبحت وقد أغربت اذا فصح عنه عجمتى
 وأفهمتني منى بأن ليس موطنى مكانا به في عالم الحسن نشأتى
 فأبهمت ما أفهمت اذ ليس مدرك لذلك إلا من خصصت بحكمة
 ومن ذا الذى خصصت منك بحكمة ولم تك قد عميت منك برحة

فكم أظهرت تلك الاشارات خافيا
وما لاح ذاك البرق الا ليبتدى
لقد سمع الواعى وقل القى وعى
وكم لك داع منك فيك مبصر
وكل مريض الجسم يمكن برؤه
ويستبعد الجهال كونا بموطن
ولو علموا ما عالم العقل منهم
اذا ولد المولود سرّوا بفرحة
ويكونونه عند المات جهالة
ولم يعلموا أن الولادة غربة
وموتته عود له نحو أهله
وأعجب من هذا مقال جميعهم
وما عظم الأوثان من كان قبلهم
فكل ثغدا معبوده الجسم فاستووا
قد وقعوا مع علمهم فى ضلالة
فيا ليت شعري كيف صمت عقولهم
وكل ضال لم أكن متقرباً
قربى به بعد وربحى خسارة
لأننى فيه قتت غير موجه
فدنت بأمر حرّمته شريعى
فكانت بتركى فى مناهيه غفلى

وان عزبت عن فهم قوم ودقت
به الركب لكن ظلمة الجبل أعت
لسكر به أهوى أصمت فأصمت
لعتلك لكن لست تصفى الدعوة
ويجز أن يشقى مريض البدنية
اذا كان لا فى جنب منبت شعبة
وأنهم بالحس فى دار غربة
ومن حقه أن يدلوها بثرحة
ومن حقه إظهار كل مسرة
أبيحت له عن خير دار وأسرت
وأوطانه الأصلية المستلثة
ترى عابدى الأوثان أجبل أمة
كتعظيم أجسام لهم مضمحلة
ولكنهم لم يستووا عند نية
اذا اعتبرت أريت على كل ضلة
وداعيك فيهم مسع كل فطنة
الى به أعظمت فيه خطيى
وعزى به ذلّ وقضى مضرى
لدى فعله وجهى الى وجه وجهى
واحيت حكما قد أماته سنّى
نهاية تأديبي وفراط عقوبى

تشتت عقلی فیک بعد تجمع
هوی فیک لی لامنتهی لامتداده
ازید یلی اذ یستجد ولم یکن
یمید ویدی أولا منه آخر
ألا لا تلنی إن شطحت فانه
ولا تنهی إن تهت سکرأ مریدا
ولا تلح إن غنیت فیک تطربا
ومن عجب حمل الجبال هوی به
فمن قیس لیلی العارمة فی الهوی
إذا تلیت آیات ذکری قهابل المجنون ذکری بالسجود الحرمی
وأوجب کل منهم الوقف عندها
فمن فضل کلمی شرب غیری ولم یکن
یقاس بسکری سکر شارب فضلنی
یبلبل بالی لا لنوح حمامة
ولو کنت محتاجاً للتمیم بلعث
ولکننی منی وفی نواعش
فلا رقعة تصدو علی بقرة
فمن یشک یوما فی هوله فاننی
تسرت جهدی فی هواک وطاقنی
فعلننت ما أسررت فیک فلم یکن
فما لاشتیا فی افتضاحی مدخل
وقد کان لی فی الصبر ستر علی الهوی
كما اجتمعت بلوای بعد تشتت
لدى ولا منه خلاص بسلوة
بتجدید صبری فیه ایللی بلیتی
قد شف جسی سر عود ویدا
قلیل لسکر حل بی منک شطعتی
فأنت الذی استحسنیت فیک هنیکی
فلو وجدت وجدی الجبال لغنت
طلعت وعن حملی قدما تأبت
ومن قیس لبنی أو کثیر عزة
إذا تلیت آیات ذکری المجنون ذکری بالسجود الحرمی
وأوجب کل منهم الوقف عندها
فمن فضل کلمی شرب غیری ولم یکن
یقاس بسکری سکر شارب فضلنی
وینهل دمی لا لایماض برقة
یحرك أشجانی لبانت قیصتی
فمحرکفی فی کل سر وجهرة
ولا یقطة تصدو علی بقرة
لی الشکر أولی فی الهوی من شکیتی
فلما منمت الصبر أبديت صفحتی
بقول ولا فعل سواک فصبحتی
ولا لدموع فیک لی مستملة
بهتک ستر الصبر أظهرت عورتی

فلا مذهب في الحب يشبه مذهبي
 يكل لساني عن صفاتي وانما
 فكل فميم دون وصلي شقوة
 وكل سبيل ليس يفضي سلوكه
 ولولا هوى لي فيك يحملي على
 وكنت اذا زلت بك النعل هاويا
 ولكن ما ينجيك ينجي هويتي
 وهل أنا إلا أنت ذاتا ووحدة
 ولولا اعتبار الجسم بالنسبة التي
 ولست بنى شكل فيوجب كثرة
 ويوقع ما بيني وبينك نسبة
 واني لم اهبط الى الأرض يبتغي
 وتقرر هذا ان دعيت خليفة
 وصير ملكي عالم الجسم محنة
 فان أنا أحسنت الولاية أحسنت
 وعاينت مالا عاينت مقالة ولا
 وآزت لثاني ونيل مآربي
 سعدت على نفسي سبيل تخلصى
 وأوقعتها في أسر من لا يرى لها
 فلا ندم يجزى ولا حصرة يرى
 فيأويح نفس آثر طيب زائل

ولا ملة فيه تقاس بملتي
 يسر عني أنني ذات وحدة
 وكل ملة مؤلم عند لثقي
 الى قد أفضى الى كل خيبة
 حنوي لم أعهد اليك بلفظة
 أقول ألا فاذهب الى حيث ألفت
 كما أن ما يؤذيك نفس أذيتي
 وهل أنت الا نفس عين هويتي
 اليه له ماصح عني سيرتي
 لذاني ولا جزءاً فتسكن قسوتي
 يظن بها غيري لموضع شبهة
 بذلك وضعي بل هبوطي ورفعتي
 وما كنت ادعي قبل ذا بخليفة
 لغاية تدبيرى ومبلغ حكمتي
 الى العالم العلوي عودي وعزلي
 أحاطت به أذن وغت حس سمعة
 وأقبع نفسي كل شيء أحببت
 الى الملاء الأعلى التي هوزعتي
 مكانا ولا يخنو عليها بطفلة
 بها فرج يرجى لكشف لشدة
 على طيب بق لا يحد بمدة

يموت الفتى بالجهل من قبل موته ويحيى بروح العلم من بعد ميتة
فامات حتى العلم يوما ولم يكن يحيى مات الجهل مقننار لحظة
وأنظر أحوال الرجال وقوفهم على برزخ ما بين نار وجنة
فلما إلى آلام نفس خبيثة وإما إلى لذات نفس فنية
فآلام تلك الترك في دار غربة ولذات هنى العود من بعد غربة
وهل حسرة في النفس أعظم غصة من البعد عن أهل ودار وجبة
كما أنه لا شيء أعظم لذة لدى غربة من ملتي بعد فرقة
كأنني لم أحجب بها وكأننا

هي احتجبت بي فازد هي الناس عشقتي

وغودرت لا يثني على حسن فعلي جميل ولا يلوى على حسن طلعي
ولو قايسوا بلحسن بيني وبينها لكانت لديهم لاتسام بحجة
وشق القلوب الجاهلات التي بها محبتها قالت بهم عن محبي
وما ذاك شيء يسقط العذر لا مريء أطاع الهوى واتقاد عبداً لشهوة
وهل نافع شق الفؤاد ندامة لدى قدم زلت ولم تثبت
فكيف يليق الوصل مني لمؤثر على طيب وصل وصل من هي عبدني
إذا رضيت عنه يهون عليه في رضاها وأدنى ذاك تسهيل غصة
على أنها اعداء عداه ترقيت له حيلة منها لا يمكن فرصة
فهام بها عشقا وآثر وصلها فزل فسادته إلى الف لبنة
ولولا الشقا والجهل ما آثر العدى رضاها وجانب طيب وصل الأجابة
وهل أمني بالفضل مثلي وإنما بمنل طباع السوء نحو الدنية
وتأني الطباع الفاضلات ارتكابها الأمور التي تقضى إلى حظ رتبة

فكم حشرات في نفوس بنيها
وكم عبرة تجري على أنسفاً
وكم قارع سنأ على ندامة
وكم أنة تغدو على ورقة
وهل هاجري وجداً بنيري بالغ
لشنان ما بين المقامين انما
ألم تر أنى منتهى قصد مبدعى
وان لا كرامى وتعظيم حرمتى
وصير ما في عالم الكون كله
فلن كنت في وصل دعيت فلامل
وخذ جانباً من رقة بك وكلوا
فمقدار تفاع الحجب ما ينتارى
ولا عجنت الا بمحبك طيقى
وردت ووداهم فيك من الهوى
ولا عجب ان هيجت لى غلة
اذا كان بي امر أرى فيه لى أذى
لذلك ما أرضاك منى فله
وما بمت فيك النفس الالامل أن
فان أنت أمضيت التبايع بيننا
وما قدر نفس لى لديك حقيرة
ولكن مقل باذل فيك جهده

بمادى اذا ما العيس للبين ذمت
وقد فات ما لا يسترد بميرة
وأخر مكوى بنيران حسرة
تروح اذا ما استشر القوم فرقتى
رضى لصب طالب دار هجرة
المبرز من لاهمه غير عشرينى
ولم تبذع الأشياء الا ليلعتى
أشار الى الأملأك نفوى بسجدة
بحكم ارادانى وطوع مشيتى
الى وصل غيرى واغنم وصل صحبتى
بيعدك عن وصلى واثبات جنوقى
محاسن وجه الفانيات وبهجى
ولا لهجت الا بكرك لمعنى
شريعة حب هيجت لى غلى
فما تلك عندى منك أول محنة
رضاك فما أحلاه فى قلب ذلى
ولو غضبت منه كرام عشيرتى
أفوز بوصل منك ترجى صقتى
فبست وان لم تحضأ كسبت سلقى
فأجعلها مهرا لأشرف وصلة
أحق بوصل من أخى كل ثروة

توحشت من أبناء نوعي ولم يكن
 تغربت عن اهلي اليك وإنتي
 فكم خلوة قد فزت فيها بجولة
 وطاقت فيها عالم الحسن بنة
 وفارقت أوطاني واهلي وجيرتي
 ونولا دخولي في رضاك بكل ماله
 وكان بودي لو قبلت قربي
 وهل أنا الا نطفة من سلالة
 لعمرى لقد حاولت امرأه
 وليس اعترافي باتضاعى بماغنى
 وليس على قدرى سؤالى فاني
 ولكن على مقدار احسانك الذي
 وما أنا ممن يوهن الرد عزمه
 ولا أنا ممن يخجل الطرد وجهه
 على كل حال ليس لي عنك منهج
 فاشتت فاصنع وارض عني فاني
 كماني اعترافي باقترافي توبة
 وهل أنا إلا دوحه قد غرستها
 اذا حصلت لي كيف ما كان نسبة
 فيا حيرني كم حيرة فيك لي غمت
 وكم نعمة اسبغت من سر حكمة

لشيء سوى انسى بربك وحشتي
 لينب لي في طيب أنسك غربي
 خرجت بها عني اليك بفرحة
 لتعلم أني لا أقول برجعة
 لتعلم أني بلذل فيك مهجتي
 تطعت لمررت فيك عني خرجتي
 اليك ولكن لست أهلا لقربة
 لطين وما مقدار قيمة نطفة
 عزيز ولكن انت اهل العطية
 سؤالك أمراً دونه قدر قيمتي
 أرى أن قدرى دون مقدار ذرة
 عمت به تخصيص كوني بخلقتي
 فيئأس حتى لا يلم بعودة
 فيأف من عود مخافة طردة
 فيصرفني عن جعل بابك قبلي
 أرى كل صنع منك اسباغ نعمة
 وحسب رضا عني قبولك توبي
 فلن لم يصيبها وابل منك جفت
 اليك فلا اخشى ضياعا لتسبتي
 مخصصة بي ما به منك عمت
 أثرت بها من ناطق كل ظلمتي

وأحييت منى ما أماتت جهالتى
ومن حيث من موة الجهل نفسه
وكم موجة من بحر علم ارتها
فمرت تشق الكون حين مهبها
وأدركت منى آخراً حق فهمه
ومن لم يحط علماً بمنى وصورة
فزرع ولكن لم يفسد حبه
إذا جهل الانسان تحقيق امره
فيا عجباً للمرء يجهل نفسه
وما فاهش بالنفس يزاد رتبة
وما موقظ من رقدة الجهل عقله
إذا كملت نفس القى بصفاته
وأصبح يتنحى عالم العقل عالماً
وبالعلم بالنفس النفيسة يدرك
ومن لم يحط علماً بذلك فانه
وما الحى عند العقل من كان غالباً
ولكنه من شرفت قدره على
ففى العالم العلوى ذا ملك وذا
وما اختلفا بالنوع حتى يظن ما
وكل أبوه آدم ونحس ذا
ومن أعجب الاشياء فرعا أرومة

حياة محال أن تحال بنوتى
بلم نجت من قطع كل منسية
لدى بريح منك أجرت سفينتى
ملححة حتى أفلدت معيتى
أريد بوضع الصورة الالفيه
له فبصير العين أعى البصيرة
ونحس ولكن لم يفسد نحس زينة
فكيف بتحقيق الامور الغريبة
ويطمع فى فهم الملقى البعيدة
من العلم تسميها كوان موقوت
لتحصيله تكييلها مثل ميت
جميلة من قول وفيل ترمت
لها ونحطت نفسه كل خطه
محصل فهم العاة الاولى
وان كان حيا حكمه حكم ميت
على نفسه حكم القوى البدنية
بنى نوعه أوصاف نفس زكية
لدى العالم السفلى شيطان جنة
به اختلفا فلا خلق الغريزة
لذا خص ذا من سر معنى النبوة
وما اتحدنا بالطبع فى الثمرة

بلى لسان اوتر الشكر مثنيا
 واكملت من عقلى ووصفى وصورنى
 وصفحك عنى ان عصيت تكرما
 وهل ممكن احصاء ذرات كلما
 واحصاء ما فى البحر من كل قطرة
 وذلك أمر مستحيل وكلاهما
 وما كل هذا لو اقيمت بضعة
 فكيف بشكرى كل عضو وقوة
 وشكر التى قد حجت بى وانها
 بميدة اطلال الديار قريبة
 بها مثل ما بى من هواها وعندها
 وقد ادركتها رقة لى اطمت
 وقلت لها منى على بنظرة
 ألم تعلمى ما حل بى منك من جوى
 فان الجبال الشم وهى رواسخ
 فاحزان قلبي لا تجود بساوة
 ولولا حنيني لم نحن مطيه
 ولولا خطابي لم يقع عين عابد
 فلاماء الا بعض فيض مدامى
 هالت بعينى ما لقيت وانه
 واتى على ما فى من صلف اليها

عليك بما أوليتنى من فضيلة
 وفيه وأحشائى وحولى وقوى
 ووعدك لى عن طاعنى بالثوبة
 على الارض من كشبان رمل مهيلة
 بحيث يحيط المحصى منها بعدة
 تحال فتفى لحكم الضرورة
 من الشكر اذنى شكر أصغر حبة
 جعلت لفعى عند تأليف بنيتى
 لا تظهر لى من نور شمس تبت
 وأعجب شئ بعد دار قريبة
 من الود لى ما ليس دون مودنى
 بنيل التى لولا نخافة وقوى
 انال بها من حسن وجهك منيق
 وكابت من أشجان قلب ولوعة
 لو احتملت بعض الذى بى لادكت
 واجفان عيني لا تسح بسعة
 ولولا نواحى لم تنح ورق أيكه
 على لما منى الصباة أبلت
 ولا نار الا دون أفاس زفرنى
 ليؤلم قلبي أن تُشاك بشوكة
 لراغبة فى الوصل أعظم رغبة

ولكن وشاة السوء فيك كثيرة
وأنت فقري بلحسان واني
ومن لم يصفى صنت وجهي ببرقع
ليمتحن الخطاب لي اذ يرونها
وما هي الا عبدة لي جميلة
فما كان الا أن رأى الناس وجهها
ويعلم ما قد كان بالامس والذي
ويخبر بالأمر الغيب مثل ما
ويعلم ما مفهوم معنى معبر
وما الوحي إلا خلع نفس قوية
وأني لما نحو المحيط بناتها
وادراك ما يلقى اليها هناك من
وافهام أفهام النفوس اطائف الـ
وما أطرب الارواح منا لدى الفنا
وذلك أن النفس قبل اتصالها
وعى صممها من طيب ألحان نعمة
اذا قبلت اجرامها باصطكا كما
وشنت لبعده المهد عنها فلم تكن
فلما أحست بالسباع بمثلها
وحولت التجريد عن عالم الفنا
فجاذبها الجسم الزمام واقبلت

ولست مع الواشين تمكن رؤيتي
لأكره ما بي أن أرى وجهه ضرتي
وصور فيه صورة دون صورتي
أيلهون عني أم يتمرن خطبتي
تظن وما أفساها بمجيسة
فهاموا بها في فج وجه ووجه
يكون غدا أو كائن بعد برهة
يخبر عن ما كان منك بحضرة
لسامعه عنه بوحى النبوة
ملابس احساس على العقل غطت
على عالم العقل الذي عنه شبت
اشارات رمز للقول دقيقة
معاني التي في ذاتها قد تهيت
سوى نغمت أدركتها قديمة
بشد بيرها الجسم الذي قد تولت
ينقشها الافلاك أعظم لذة
يرجسها في قطعها كل ذروة
تذكرها الا بتجديد نعمة
تذكرت المهد القديم فحنت
الى العالم الباقي الذي عنه شنت
فجاذبها فاهتزت لذلك برقصة

ولا شك في ان القول محيلة لا
فلن لم يكن في عالم العقل ما يرى
وذلك تعطيل وليس بحكمة
وقد يطرب الدولاب عند حينه
وناهيك أن الطفل عند بكائه
ويذهل عما كان فيه من الأذى
ولولا أذكار النفس منه لدى التقى
وقد تطرب المعجماء عند استماعها
والأفقا بال المطي اذا ونت
فنصفي الى الحادى بألماعها كما
وتوسع مد الخطو حتى كأنها
ويرتاح بعض الطير عند سماعه
وما ذاك الا ان أفلاكها على
فصارت بحكم الطبع تشاق ما به
فلا تحسب الأشياء مهمة كما
وللحوت بل للود في الموديل لما
وفيهما لما أفلق جو فسيحة
فما خص نوع لا يتم سواء من
وكل له عقار يسدده إلى
وما النحل في أوضاعها لبيوتها
وقد يعجز المرء المهندس وضمها

مسمع والابصار للحس رنت
ويسمع كانت تلك غير مفيدة
يسطرها عماله قد أعدت
فكيف حين النعمة الفلكية
ينفى فيغشاه سكينه سكتة
وتبدو لنا منه مخايل طربة
عهوراً قديمت لما ما استلذت
فناء وتنسى عنده كل غمة
عن السير هيجت في الفلا بمحوة
يكون استماع العاقل المتنصت
سفائن بحر مقلمات بلجة
تجارب أوتار اذا هي خشت
مراكرها لما استدارت ففتت
بمخصصها من دون كل مصوت
توم أصحاب القول الضعيفة
سوى ذاك أفلاك عليها أديرت
عليها نراها نحن غير فسيحة
مراكر أفلاك وأوضاع هيثة
مقاصد أفعال وترك شديدة
مسسة من حكمة بخلية
بآلاته الحكيم الهندسية

وجعل لماب العنكبوت لصيده ا
 ويفهم بعض القرّ مقصود بعضه
 وحسبك الف النوع بالنوع شاهد
 فان ازدواج الشكل بالشكل شعر
 ولو لم يكن الا فاهما إذا
 لكان لنا فيه دلائل يدلنا
 فن ظن شيأ غير هذا فانه
 وقد شهد الذكر الحكيم بأنها
 وهل يصدق التسبيح من غير عاقل
 تأمل صلاة الشمس عند وقوفها
 واثباتها وقت الزوال بركة
 كنا جملة الافلاك راحة بما
 وما ذا الذي أعمى عيون قلوبهم
 لقد عظمت تلك الرزية موقعا
 أرى كل ذى سكر سيصحو من الهوى
 فما اتفقت لى منصرفك خلوة
 ولا عرضت لى فى دجى الفكر هجمة
 ولا استفرقتنى فى المحاسن بهمة
 ولا سبحتنى باطن القلب خشية
 ولا خضعت نفسى لأمر ترومه
 ولا استقبلتنى من جنابك فحة
 نلبس شباكا ليس الا لغيرة
 بقوة إدراك لنفس زكية
 بمعرفة فى طبعه مستحثة
 بقوة تميز وصحة فطرة
 تناغت بأصوات لها أعجمية
 على ان ذالا عن نفوس بليدة
 لتقصيره عن فكرة مستقيمة
 مسبحة والذكر أعظم حجة
 ولكن عيون الجبل غير بصيرة
 لدى الظهر فى وسط السماء بخشية
 واتمامها عند الغروب بسجدة
 جرت سجدة لله فى كل طرفة
 ونورك فيهم مستطير الاشعة
 لدى كل ذى عقل سليم وجلت
 سوى فدحوى فيك خلة سكرتى
 بنفسى الا همت فيك بجولة
 فاغفيت الا فزت فيك بيقظة
 فثارت بحسن غير سنك بهتتى
 فكانت لشيء غير هجرك خشيق
 فكانت لشيء غير وصالك خضعتى
 أسرت حديثنا عنك الاوسرت

واصغى الى تحصيله في مسامع الا
 وأحسست في نفسي بلطف ديب ما
 وهل شارب كأساً من الحب جاهل
 قد حقق الدعوى القياس وأن من
 اذا غبت عني كنت عندك حاضرا
 فيا باطنا اتقاء في كل ظاهر
 تشابه اعلاني وسري ومشهدي
 تجمعت الاضداد فيّ ولم يكن
 فنوعى في شخصي لأني نتيجة
 ملأت جعائي الست منك فانت لي
 فصرت اذا وجهت وجهي مصليا
 فصار صياحي لي ونسكي وطاعتي
 ورحولي طوافي واجب وخلاله
 وذكرى وتسيحي وحمدى وقربي
 ولو هم مني خاطر بالثغاة
 ولو لم أود الغرض مني الى لم
 وكنت على أنى أوجد ظاهرا
 كذا من يكن قد صبح عقوداده
 وينى اتصال النفس بالعقل واقفا
 فان قهرت فيه قوى الجسم الخفت
 وإن قهرت فيه قوى النفس لم تصل

مشاعر منى كل منبت شجرة
 سقطت من حميا الحب لما تمشت
 بما احدثت في عقله حين دبت
 كثافة جسم الخمر لطف المحبة
 ومن عجب ان غيبي فيك حضرتي
 ويا اولاً ما زال آخر فكرتي
 وغيبى وسرى في هواك وشهرتي
 بمستغرب لي في الهوى كل بدعة
 لشكل قياس عن ضرور عقيدة
 محيط وأيضاً أنت مركز قطبي
 فرايض أوقائي فنفسى كعبي
 ونحري ونعري نى وحجى وغمرتى
 تلاي لركنى من مناسك حجتي
 لنفسي وتقديسى وصفو سر برقى
 لما كان لي الا الى تلفتى
 بصبح بوجه لي ولم تبتر ذمتي
 ففى باطنى قد دنت بالثنوية
 ولم يتهم يوما بسقم عقيدة
 على حس ما فى عالم الحس أبلى
 بمالمها مملوءة بالمسرة
 اليه طوال الدهر يوماً بحيلة

وتبقى كما قد جاء تهوى وليتها
ولكنها تبقى بنيران حسرة لا
مذبذبة لا عالم العقل ادركت
فترجع الى إحدى الحنين حنينها
وهبات ان يطوى لسير حنينها
وأنى لها والحق قد حال بينها
اذا ذكرته هز هانس طائف
وما ذاك بلدى الى ولا الذى
أسمى كلما قيل انقضت منه لوعة
تزل الجبال الشم وهى مقببة
وذلك أمر نال الله عصاة
ألم يك فيما نال آدم عبرة
على قربه من ربه واصطفائه
واباده من بعد ذاك وصده
ولم يأت ذنباً عامداً غير أنه
فأخطأ فى التأويل جهلاً فخطه
ولم يخف ما لاقى اذا انحط هابطاً
وما زال يدعو الله سرا وجهرة
وكيف بمن يأتى ذنوباً كثيرة
وكم جاهل لم يزد جرماً الذى جرى
لقد فعل الخير الوجود بأسره
هوت ماهوت ثم ادرعت واستقرت
بعاد تقاسى ضيق أغلال كربة
ولا عالم الاجسام فيه تبقت
الى عالم العقل الذى عنه صبت
اليه الذى قد حال من بعد شقة
وبين حماء أن تفوز بنظرة
من الشوق لو هز الجبال لمدت
اذا لم يكن يدنى فربح بوقفة
أعيدت بأخرى مثلها مستحثة
على حالة منكوسة مستمرة
منجية منه ومن كل حيرة
ومتعظ للماقل المثبت
ومنحته إياه أعظم منحة
وتجريبه إياه أعظم غصة
بأول حكم الله طالب رخصة
الى الارض من أعلى الجنان المنيفة
الى الارض من هول الامور العظيمة
وحاول منه العفو عنه بتوبة
ويقضى وما وافى بتوبة مخبت
على آدم من فعله كل خزنة
فما كان من شر فذاك للندرة

ولم يكن المقصود بالذات إنما أتى بطريق الضمن والتبعية
 ألم تر أن الغيث خير وإنه ليحصل منهوكف بض الأكنة
 وإن لم يلب النار للثوب محرق ويحصل منه نضج كل معيشة
 قد ينفع الخير الكثير الذي نرى لناقهما شر يسير المضرة
 ولوروى الضر الذي فيهما لنا ولم يخلق لاختل نظم الخليقة
 وكان هلاك الحرث والنسل عاجلا وذلك بلا شك خراب البسيطة
 ولم يك الاعمال الأمر وحده ولم يخف ما في ذلك من هضم خلقه
 وفي الحشرات الساقطات منافع يحيط بها أهل العقول السليمة
 ولولم تكن ما عاش من نوعنا امرو لفضل بخارات الهوى الردية
 فمن ذلك الفضل الردي تكونت وفي مسخل الاوساخ في الارض حلت
 وضوذر ما تلقى منا غداؤها لصفو الهوى من شوب كل أذية
 لتنتش الارواح منا بطيبه ويصفو لنا ورد الحياة الهنية
 وقد ركب الاجسام منا وكل ما تركب منحل ولو بعد برهة
 وألبس منا كل جزء بحيز لا ركانا الداتية المنصرية
 وما جمعنا بعد اقتراق بمعجز وهل آخر يخلو عن الأولية
 وإن معاد الشيء بعد انعدامه لأسهل من إنشاء إنشاء بدأة
 ومطلع شمس النفس من مشرق الخلا سيطلمها من مغرب العممية
 سبحانه من يحيى قدرته الذي يميت كما أحياء أول مرة



طبعنا هاتين القصيدتين (التائية والهائية) على نسخة

مخطوطة صحيحة مؤرخة بتاريخ خامس

عشر ربيع الآخر سنة ٨٨٢ هجرية

على صاحبها آلاف التسليم

والتحية

(تم)

فهرس

مَعْرِجُ الْفَرْجِ فِي مَعْرِجِ النَّفْسِ

- ٢ خطبة الكتاب :
 ٦ فهرس الكتاب :
 ١١ مقدمة في معاني الالفاظ المترادفة على النفس وهي أربعة :
 النفس : والقلب : والروح : والعقل :
 ١٦ بيان لإثبات النفس على الجملة :
 ١٨ تقسيم يظهر فيه مبادئ الافعال :
 ١٩ رسوم النفوس الثلاثة :
 ٢٠ بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل :
 ٢٣ زيادة لإيضاح من جهة الادراك :
 ٣٦ بيان القوى الحيوانية :
 ٤٠ بيان القوى المدركة :
 ٤٢ الحكمة في القوة الالمية : ويليها بيان حكمة حاسة
 الشم وحاسة الذوق : وحاسة البصر وحاسة السمع :
 والحواس الخمس الباطنية :
 ٥١ بيان القوة الانسانية خاصة :

- ٥٦ بيان اختلاف الناس في العقل المهيولاني الخ
- ٥٨ « أمثلة مراتب العقل من الكتاب الالهى
- ٦١ « حقيقة الادراك ومراتبه في التجريد:
- ٦٤ سؤالات واتصالات تحتها نقائس من العلوم:
- ٨٠ ذكر منشأ الفضائل والذائل :
- ٨٨ بيان أمهات الفضائل :
- ٩٨ « مثال القلب بالاضافة الى العلوم:
- ١٠٥ « أمثلة القلب مع جنوده وله ثلاثة أمثلة:
- ١٠٨ « أن النفس قد تحتاج الى البدن وقد لا تحتاج اليه :
- ١١٠ « أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً : وكيف
يخدم بعضها بعضاً:
- ١١١ بيان أن الارواح البشرية حادثة الخ
- ١٢٦ بيان بقاء النفس :
- ١٣١ برهان إنها لا تنفى مطلقاً :
- ١٣٤ بيان إثبات العقل المفارق الفعال والعقل المنفعل في
النفوس الانسانية ومراتب العقول :
- ١٤١ قاعدة في النبوة والرسل :
- ٠٠٠ بيان أن الرسالة لا تقتنص بالحد الخ :

- ١٤٤ بيان إثبات الرسالة بالبرهان :
- ١٥٠ بيان خواص النبوة ولها خواص ثلاث :
- ١٦٦ خاتمة لهذا الباب :
- ١٦٧ بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :
- ١٨٠ « حقيقة اللقاء والرؤية :
- ١٨٨ خاتمة : تمنعطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها : وبذلك تندرج الى معرفة الحق
- ١٩٧ خاتمة واعتذار :
- ... القول في معرفة ترتيب أفعال الله :
- ١٩٩ أقسام أفعال الله سبحانه وتعالى :
- ٢٠١ تقسيم آخر :
- ... نوع آخر من المعرفة : ويليه فصلان فيهما مباحث مهمة
- ٢١٢ تنبيه في مأخذ الكتاب :
- ٢١٣ القصيدة الهائية :
- ٢١٦ القصيدة التائية :

﴿ بيان الكتب المطبوعة على ثقة ناشر هذا الكتاب ﴾

| | |
|----|---|
| ١٠ | ممارج القدس في معرفة مدارج النفس لحجة الاسلام الغزالي |
| ١٠ | مقاصد الفلاسفة » » » |
| ٠٧ | ميزان العمل » » » |
| ١٠ | معيان العلم في المنطق » » » |
| ٠٥ | جواهر القرآن » » » |
| ١٠ | الاربعين في أصول الدين » » » |
| ٠٢ | الرسالة الدنية » » » |
| ٠٢ | كيمياء السعادة » » » |
| ٠٧ | الجواهر الغوالي من رسائل الغزالي تحتوي على (٧) رسائل منها الادب في الدين ، والولديه ، وفيصل التفرقة ، ومشكاة الانوار وغيرها |
| ١٥ | موعظة المؤمنين من أحياء علوم الدين للشيخ جمال الدين القاسمي ورق مال |
| ١٢ | » » » » » من الورق العاده |
| ٧ | جوامع الآداب في أخلاق الانحباب له أيضا |
| ٢٠ | النجاة للشيخ الرئيس ابن سينا في المنطق والالهيات والطبيعيات |
| ١٠ | جامع البدائع يحتوي على ١٨ رسالة اغلبها لابن سينا وعمر الخيام |
| ١٢ | شرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون (في التاريخ والادب) |
| ٠٤ | فصول التماثيل في تباشير السرور لابن المعز (في الادب) |
| ٠٣ | هياكل النور للسهر وردي |
| ٠٦ | كتاب الورع للامام أحمد بن حنبل الشيباني |
| ٠٤ | سلوك المالك في تدبير الممالك * |

(تطلب هذه الكتب من المكاتب الشهيرة بمصر)

مِعْيارُ الْعِلْمِ
في فَرْقِ النُّظَرِ
لِحِجَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

محرَّر ومصحح بِنَايَةِ الدِّقَّةِ وَالاعْتِنَاءِ وَمُطَرِّزٌ بِتَعْلِيقَاتِ الْفَضْلَاءِ
وَمُصَدِّرٌ بِتَرْجُمَةِ الْمُصَنِّفِ تَرْجُمَةً مُسَهِّبَةً

نص على علو شأنه وسمو قدره وعظمة نعمه وأوصى بالاهتمام به
في سائر كتبه ومصنفاته ككتابيه ميزان العمل والمشكاة
والتهاافت والمستصنئ والقسطاس وغيرها

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

طبع على نفقة

الرحالة البحافة المنتقبة عن الأسفار النفيسة

بِمَجْمَعِ الدِّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

شباع الدِّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمة المصنف

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الامام الهمام بركة الأنام زين الدين وحجة الاسلام الهادي الى دار السلام أبو حامد الطوسي الغزالي صاحب الهمة العالية والقطرة الفائقة والفكر الدقيق والغور العميق .

ولد بطوس — من مدن خراسان — سنة خمسين وأربعمائة من الهجرة كريم الجوهر قيس المعدن فاكاد يبلغ أشده حتى تعلم القراءة والكتابة (١) وأخذ يدرس العلوم الدينية فقرأ في صباه طرفاً من الفقه يبلده على أحمد ابن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان واختلف على أبي نصر الاسماعيلي حتى علق عنه التعليقة في الأصول ثم رجع إلى طوس . قال الامام أسعد الميهني سمعت أبا حامد يقول قطعت علينا الطريق وأخذ الميارون جميع ما معي ومضوا فتبعهم فالتفت الي مقدمهم وقال ارجع ويمك وإلا هلكت . فقلت له أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتي فقط فاهي شيء . فتنفخون

(١) حكى انه لما حضرت والده الوفاة وصى به وبأخيه أحد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال له ان لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط واشتغبي استدراك ما فاني في ولدي هذين فلمها ولا عليك ان يتفد في ذلك جميع ما خلفه لها فلمامات أقبل الصوفي على تعليمها الى ان قتي ذلك النذر اليسير الذي كان خلفه لها أبوها وتندر على الصوفي التيام بقوتها فقال لها اعلم اني قد اتفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من أهل الفقر والتجريد ليس لي مال فأراسيكما به وأصلح ما أرى لكما ان تلجأ الى مدرسة فيحل لكما قوت يمينكما . ففعلنا ذلك وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهم

به • فقال لي وما هي تمليقتك فقلت كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك وقال كيف تدعي انك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم وأمر بعض أصحابه فلم الي المخلاة فقلت هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي • وقد روى عنه هذه الواقعة أيضاً الوزير نظام الملك .

وبعد أن أقام هذه البرهة في وطنه أزمع الرحلة في طلب العلم فرحل الى نيسابور ولأزم إمام الحرمين وأخذ ذهنه ﴿ المعروف ﴾ يتلس السبيل المؤدية الى العلم الصحيح • ويتطلب المعرفة الحقيقية ويتحسس نور الحق الصريح • وكان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد • ولم يتقل به عقال التقييد . فصار ذلك محركاً لفطرة النزالية • ومشعلاً لتلك الناز الطوسية فجده واجتهد في تلك العلوم التي كانت مشهورة ومعتبرة لذلك الوقت فما أتى على جميعها من فقه وأصول وكلام وخلاف وجدل وغيرها حتى سئمت نفسه تلك التقاليد ونهض لاطلاق عقله من ذلك الأسر الشديد • والبحث عما تنبعث اليه النفس الناطقة الانسانية من ذاتها • ويتسنى لها به الحصول على سعادتها ولذاتها •

وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبه وديدنه من أول أمره وريمان عمره فلم يزل منذ المراهقة يفحص مباني العقائد • ويستكشف أسرار المذاهب • وهي بين عقيدة سنية أشعرية ونحلة عقلية اعتزالية • وبين آراء ظاهرية فقهية • وطريقة باطنية روحية • وغير ذلك نظر حوالية فرأى اختلاف المخلق في الأديان والملل • وتفرق الأمم في المذاهب والنحل على كثرة الفرق • وتعدد الطرق وكل فريق يزعم أنه الناجي

(وكل حزب بما لديهم فرحون) وليس لدى أي فرقة ما يدعو الى شدة التمسك والمحافظة على التعصب والمذهب الا النشأة والوراثة والتقليد اذ رأى صبيان النصارى لا نشء لهم الا على التنصر وصبيان اليهود لا نشء لهم الا على التهود وصبيان المجوس لا نشء لهم الا على التمجس وصبيان المسلمين لا نشء لهم الا على التمسك وكان قد سمع الحديث المشهور (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)

أمن النظر في ذلك طويلاً • وتأمله اجمالاً وتفصيلاً • ثم رجع الى نفسه فرأى ان ايثار تقليد على تقليد وهم وحق • وضلال وخرق • ولما عاود النظر مرة أخرى وجد أن أعظم العقبات التي كانت في طريق الانبياء والمرسلين • هي تقليد الوالدين والاساتذين والجمود على تراث الغابرين • وما زال يكرر الفكر في هذا الامر حتى انحلت عن قلبه عقدة التقليد • وانكسرت عنه وراثات التقييد • ورجع الى حقيقة الفطرة الأصلية تلك الفطرة التي يعرفونها في أوائل فن الميزان بأنها الحالة التي يكون فيها الانسان مجرداً عن العقائد الوراثية والآراء التلقينية القومية • ومنقطعاً عن أحكام الوهم التي لم تتأيد بعقل صريح وفكر صحيح • عند ذلك علم على الجزم واليقين • وبوجه هو أوضح وجوه التنوير والتبيين أن العلم الحقيقي هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ولا يقارنه احتمال غلط ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الغلط ينبغي أن يكون مقارناً له بحيث لو تصدى للتشكيك فيه من يقلب الحجر ذهباً والمصائباناً • لم يورث ذلك عنده شكاً ونكراناً • وبذلك وضع أبو حامد بينه وبين الظواهر المليئة المناقضة للعلوم اليقينية • حاجزاً حصيناً • فلم تعد تجد إلى ذهنه سبيلاً •

قال أبو حامد في أول المنقذ مشيراً إلى أن المقلد على خطر شديد بل على شفا جرف هار مامعناه ان افتراءات الامم والفرق في الملل والنحل هوة

سقط فيها إلا كثرون وما نجا منها إلا الاقلون (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك)

وفي آخر الميزان قد أبان عن ذلك زيادة بيان وتمثل بهذا البيت
خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به * في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل
تلقى أبو حامد على أستاذه المثار اليه جميع القنود الدينية فاقها وبرز
فيها على أقرانه حتى صار من الاعيان المثار اليهم في زمن أستاذه وكان يتمدح
به ولم يزل أبو حامد ملازماً له وهو بعد في المقام الأول من مقامات النظارة
وأهل النظر والاعتبار الى أن توفي الاستاذ سنة سبع وسبعين وأربعمائة
فخرج من نيسابور الى المسكر ولقي الوزير نظام الملك فأكرمه وبالغ في
الاقبال عليه وكان بحضرة الوزير جماعة من الافاضل فحرت بينه وبينهم عدة
مناقشات ظهر فيها عليهم فأعجب به أهل العراق . واشتهر اسمه في الافاق .
وحاز الرئاسة في هذه الناحية كما حازها بجمهة خراسان وسارت بذكره الركبان
وصار ممن يشار اليهم بالبنان .

وفي سنة أربع وثمانين وأربعمائة فوض اليه الوزير تدريس المدرسة
النظامية فاشتغل بالتدريس والتأليف . وصنف ما شاء من التصانيف . كالسيط
والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه وكالمنتحل في علم الجدل وكأخذ الخلاف
ولباب النظر وتحصين المآخذ والمبادي والفتاوى في فن الخلاف ، لكنه مع هذا
الشغل الشاغل لم يخذل نار ذكائه العقلي وحرصه على استجلاء جليلة الحق
واستخلاصه من بين اضطرابات الفرق فأخذ يعمن النظر في فن الكلام بدقة
عجيبة وتحقيق بليغ غير انه بعد ان سبر غوره واكتنه كنهه صادفه صنعة
لا تقي بما قصد اليه . ولا تقرب بما حوّم عليه . اذ كان مقصودها حفظ عقيدة
العامة وحراستها عن تشويشات المبتدعة حراسة اعتمدوا فيها على مسلمات
خصبهم التي اضطروا الي تسليمها اما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول

السطحي من ظواهر الكتاب والسنة فكان أكثر خوضهم في مؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وذلك عديم النفع في جانب من طلب الحقائق البرهانية فلم يكن فن الكلام في حقه كافياً . ولا لداء التعطش الى ماء الحقيقة شافياً . وليس فيه ما ينجي من ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق . بل الحرص على ما أوتوا من الرزق . ذلك لان الاقيسة المؤلفة من المسلمات والمشهورات انما هي مقاييس جدلية كما ان المؤلف من المظنونات حجة خطائية . والمؤلف مما يوقع اقتباساً أو انبساطاً في النفس طريقة شعرية . والمركب من الوهميات مغالطة وأقوال سفسطائية . أما البرهان فهو المؤلف من اليقينيات أو ما ينتهي اليها . تلك اليقينيات المعروفة بالحسيات والبديهيات والوجدانيات والحسديات والتجربيات والمتواترات والقضايا الفطرية القياس . وانما تفصيل ذلك كله في فن الميزان . ثم حركه الى مطالعة الفنون الحكيمة . والعلوم الفلسفية العقلية . ما رآه في بعض الكتب الكلامية من مجاوزة الذب عن السنة بقمع البدعة الى البحث عن حقائق الأمور وأحكام الجواهر والاعراض . وزاده انبعاثاً ونشاطاً الى ذلك ما وجدته في تلك الكتب من عزو أمور الى الحكماء فاسدة الظاهر لالتيق بعامي فضلاً عن يدعى دقائق العلوم (أمور سمعوها فردوها بمجرد سماعها دون احكام وتفهيم وتبين) فشر عن ساق الجدل في تحصيل ذلك وأقبل عليه بهمة قوية وعزيمة ثابتة ونشاط متواصل في أوقات فراغه من التصنيف والتدريس للعلوم الشرعية بالمدرسة النظامية ، وابتدأ النظر والدرس بالرياضيات عملاً بما أوجبه الحكماء من افتتاح التعلم والتعليم بها لتأنس النفس بالبرهان ويتربى فيها ذوقه حتى اذا جاءت الى النظريات الدقيقة أدركت الحق فيها على يسر وقرب . ثم ثنى بالمنطقيات . وثلك بالطبيعيات والالهيات . وختم بالاخلاقيات والسياسيات . وبالجملة فقد صرف عنايته الى تحصيل هذه العلوم فلم يكن الا ثلاث سنين حتى اطلع على مراميها وأسرارها . وميزين قشرها ولبابها .

في ذلك الوقت كان في الناس حزبان متطرفان (أحدهما) ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بديهي الصحة جلي البرهان (والآخر) يقبل كل ما يسمعه عنهم بمجرد التقليد وحسن الظن لا غير . فهب بحكم ما انطبع عليه من بغض الاسترقاق والعبودية والجنوح الى النظر الحر . والفكر المستقل لمحاربة تلك التطرفات حرباً علمية فانكر على الطائفة الاولى تطرفها بقوله ان الدين اذا كان ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلظهم في جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم في الخسوف والكسوف وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذاً مبنيًا على الجهل وانكار البرهان القاطع وهو مما لا يشتبه في فساده . قال أبو حامد ولقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام ينصر بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات اذ ليس في الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية اه ولأن ما أدى اليه البرهان لا يمارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق . وأما الطائفة الأخرى فقد رد عليها في قولها لو كان الدين حقاً لما خفي على هؤلاء مع دقة علومهم وغزارة فنونهم ورزاقه عقولهم . قال أبو حامد وكم رأيت ممن ضل عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواء اه وهذا الرد من وجهين (الاول) انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الاوائل والأواخر . على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف في التفصيل (الوجه الثاني) انه لا يلزم من اصابة شاكلة الحق في موضع . اصابته في سائر المواضع . ولا يجب ان يكون الخادق في صنعة حاذقاً في بقية الصنائع . فلا يلزم من اتقان الرياضيات إحكام الاهليات مثلاً ولان حاصل ما ذكرتموه يرجع الى التحيز الى الفئة الفاضلة بظنكم والانحراط في سلوكهم والترفع عن رتبة الجماهير والاهماء . والاستنكاف من القناعة بأديان الآباء ولعمري ان هذا هو التقليد بعينه بل أشنع أنواعه اذ أية رتبة في العالم أخس من رتبة من يظن ان الاستقلال

من تقليد الى تقليد جمال . ولا تتطلع نفسه الى رتبة البحث والاستدلال والبله من العوام بمنزل عن فضيحة هذه المهواة . فالبلاهة أدنى الى الخلاص من من فطاة بتراء . والمعنى أقرب الى السلامة من بصيرة حواء . وليبان ان تقليد الفلاسفة في دعاويهم أو في أدلتها جميعا قابل للزعزع بمواصف الاعتراض والرد ألف كتابه «تهافت الفلاسفة» ولعلم أمثال هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن في مجاريه . ولما ألف أبو حامد هذا الكتاب أصبح امام المتكلمين . وأضحى شيخ المناضلين عن الاسلام بل عن عموم الاديان ففي هذه الظروف أظهر ابن الصباح دعوته . وأشاع مقالته . فاشتد به أزر الباطنية وتقوى ظهرهم . فعم شرهم . وتطايّر شرهم . فورد عليه أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب في الرد عليهم والكشف عن حقيقة مذهبهم ولينضم ذلك الباعث الخارجي الى ما انطوى عليه من الميل الى استكشاف أسرار المذاهب . فصار البحث عن ذلك ضربة لازب . فابتدأ بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم فلم يكن الا قليل حتى اكتمت كتبها وهتك سترها . واستطلع سرها وألف في الرد عليهم ولم يأل جهدا في ذلك . فمارد به عليهم في دعوائهم الحاجة الى المعلم المصوم ووجوب الرجوع اليه في كل جليل وحقير . قوله ان المعلم المصوم انما هو صاحب الشريعة عليه السلام فانه أبان عن طريق الرشداً وأوضح المحجة . وأكمل الخجة . وأتم الارشاد والتعليم (اليوم اكملت لكم دينكم) وقوله ان طريق المعرفة الاصولية . هو النظر الصحيح يعنى المستوفى لجميع الشرائط المنطقية . ورد عليهم في شرودهم بالتأويل عن الجادة وتوغلهم فيه بلا نظام ولا قانون بأن هذا يبطل الثقة ولا يبقى معه ما يسمى باللغة كما هو مسطور في الاحياء وسائر كتبه . وبالجملة فقد صنف في الرد عليهم عدة رسائل منها المستظهرى وحجة الحق ومفصل الخلاف المقسم الى اثني عشر

فصلا والدرج المرقوم بالجداول والقسطاس المستقيم الذي يذكر فيه موازين العلوم • والاستغناء عن المعلم المعصوم •

الفزالي المجريد

ولما فرغ أبو حامد من ذلك كله علم ان ما حصله ليس وافيا بكمال الغرض وان العقل لا يستقل بالاحاطة بجميع المطالب ولا بالكشف عن جميع المضلات وان المطلوب هو استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق • والتميز بين جميع المسالك والطرق • فاقبل بهيمته على درس طريقة الصوفية من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلع على كنه مقاصدهم العلمية وحصل ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع فلم ان طريقهم انما تم بعلم وعمل اذ كان غاية ما يقصدون قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتخلى القلب عن غير الله • ويتحلى بذكر الله • وظهر له ان أخص خواصهم من لا يمكن الوصول الى درجته بالتعلم والسماع بل بالدوق والسلوك لكن اماما كهذا الامام له من الشهرة وبعد الصيت والشأن الرفيع والجاه العريض ما تقدم ذكره يتعذر ويتعسر عليه بحكم هذه العوامل والعوائق الاقدام على سلوك طريق مفتاحه قطع العلائق من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت القلب الى أهل وولد ومال ووطن ومنصب • ويصير الى حالة يستوي عنده فيها وجود ذلك كله وعدمه • اللهم الا اذا صادفته عناية • وكان من قوة الجأش واستمسك النفس في أسمى مكانة • فلم يزل يتفكر في ذلك عدة شهور أولها رجب سنة ثمانية وثمانين وأربعمائة وصار يتردد بين تجاذب تلك الاحوال • وحيثيات ما رآه واجبا •

عليه من الاعمال فيوماً يصعب العزم على الخروج من بغداد ويوماً يحله وصار
يقدم رجلاً ويؤخر أخرى لاتصفوا له رغبة في طلب السعادة العملية بكرة ،
حتى يحمل عليها جند الشهوة فيفترها عشيّة . كل هذا التردد جار ومنادي الايمان
يناديه الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ،
وجميع ما انت فيه رياء وتخيل ، حتى اذا غاص فكره يوماً في حقيقة هذه
الدنيا ولذاتها ، علم ان مدتها منحصرة ولذاتها منقضية منصرمة ، وان الموت
وراء الانسان بالمرصاد ، وان الامل في الخلود غفلة وغرور ، وحق وجنون ،
وان الحزن هو ابعاد القلب عنها طوعاً قبل ان يطرد منها كرهاً وان أمر الدنيا
غاد ورايح ، وليس صفاؤها بثابت ودام ، بل الانسان معرض فيها لانواع
من الشقاء ، وان الانحطاط عن همة الانبياء ، عيش البؤساء ودناءة في الرجاء ،
وان المؤمن الكريم ، بماذا يتميز عن الكافر اللئيم الا بعلو الهمة وسقوط رتبة
الدنيا في عينه وترفعه عن مشاركة المعجاء ، في هذه الاشياء ، واستولى ذلك
الفكر على قلبه ، وملك قواه واشتأزت نفسه عما هو عاكف عليه وتقرت
بالكلية ، واقتبضت اقتباضاً شديداً أوره حزناً في القلب ، ضعفت معه قوة
الهضم ، ومرض مرضاً عظيماً حتى قطع الاطباء طمعهم في العلاج وقالوا هذا
أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل الى علاجه الا بأن يتروح
السر عن الهم الملم فصر هذا المرض الدنيا في عينه وسقطت منزلتها عنده
وبفضها اليه فسهل عليه الاعراض عن الجاه والمال ، والاهل والولد والاصحاب ،
وصدقت نيته في الاقدام على السير والسلوك الروحاني ، واستشار بعض متبوعي
الصوفية في الاقطاع الى تلاوة القرآن فنعه وقال السبيل ان تستمر على قطع
العلائق ، وتهذيب النفس من الرذائل والنقائص ، وتلاحظ تنسك في ذلك
دائماً حتى يصير ملكة لك ، والا قرب الى ذلك هو مفارقة الوطن والعيال ،
والخروج من العراق ، وملازمة الاعتكاف والتجنت حتى اذا رسخ في القلب

تلك الحال ، لازمت الخلوة للتفكر ومطالعة ملكوت السموات والارض الى ان تكل صفاتك ، وتتجلى بالقضائل ، بعد هذا التخلي عن الرذائل ، وعند ذلك تستأهل لان تكون اماماً لا شغل لك الا دعوة الخلق الى الحق . ففارق بغداد وفرق ما كان منه من المال ، ولم يدخر الا قوت الاطفال ، وقدر الكفاف ، ودخل الشام وأقام بها قريباً من سنتين لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله حسبما حصله من علم الصوفية ثم رحل الى بيت المقدس ومنها الى اداء فريضة الحج ثم قصد مصر ليسافر منها الى المغرب على عزم الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين لما سمع من عدله وبينما هو على هذه النية اذ سمع نعيه فصرف عزمه عن تلك الناحية ، واستمر يجمول في البلدان والاقطار ، وهام على وجهه في البراري والقفار ، لا بساً المرقعة ومعه المزود ويده العصا وبينما هو كذلك اذلقه بعض أصحابه فعذله على هذا الحال والتمس منه الرجوع الى الوطن ومعاودة ما كان عليه ، فنظر اليه شذراً وقال لما بزغ بدر السعادة في فلك الارادة وظهرت شمس الوصل

تَرَكْتُ هَوَى لَيْلَى وَسَعْدَى بَعْمَزِلْ وَعَدْتُ إِلَى مَصْحُوبٍ أَوَّلَ مَنْزِلِ
وَنَادَتْنِي الْأَشْوَاقُ مَهْلًا فَهَذِهِ مَنَازِلُ مَنْ تَهْوَى رَوَيْدُكَ فَانْزِلْ
غَزَلْتُ لَمْ غَزَلَا رَقِيقًا فَلَمْ أَجِدْ لَفْزِي نَسَاجًا فَكَسَرْتُ مَغْزَلِي
وَبِالْآخِرَةِ عَاوَدَ الْوَطْنَ • وَاشْتَغَلْتُ بِتَكْوِيلِ قَسَمِهِ وَدَعَاةِ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ •
وَبِالتَّصْنِيفِ فِي الْعُلُومِ الْمُتَبِيدَةِ • وَأَخَذَ يَذْكَرُ فِي كُتُبِهِ مَا اسْتَفَادَهُ فِي مَدَةِ
الْخُلُوةِ وَالْعَزَلَةِ . وَاتَّخَذَ خَاتَمًا لِلصُّوفِيَةِ وَمَدْرَسَةً لِلْمُسْتَغْلِينَ بِالْعِلْمِ فِي جَوَارِهِ
وَوَزَعَ أَوْقَاتَهُ عَلَى وَظَائِفِ الْخَيْرِ مِنْ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَمَجَالَسَةِ أَهْلِ الْقُلُوبِ .
وَبِالتَّصْنِيفِ وَالتَّأْلِيفِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ . وَلَمَّا اسْتَقَرَّ عَلَى هَذَا كَتَبَ إِلَيْهِ الْوَزِيرُ

نظام الملك يستدعيه الى بغداد ومعاودة التدريس بالنظامية فأبى وكتب اليه جواباً شافياً هذا نصه :

﴿ اعلم ﴾ ان الخلق في توجههم الى ما هو قبلهم ثلاث طوائف (احداها) العوام الذين قصروا نظرهم على العاجل من الدنيا ففقههم الرسول بقوله (مادئبان ضاريان في زربية غنم بأكثر افساداً من حب المال والشرف في دين المرء المسلم) (ثانيها) الخواص وهم المرجحون للآخرة. العالمون بأنها خير وأبقى. العالمون لما الاعمال الصالحة. فنسب اليهم التقصير بقوله. الدنيا حرام على أهل الآخرة. والآخرة حرام على أهل الدنيا وهما حرامان على أهل الله (ثالثتها) الاجضاء وهم الذين علموا أن كل شيء فوقه شيء آخر فهو من الآفلين. والمائل لا يجب الآفلين وتحققوا أن الدنيا والآخرة من بعض مخلوقات الله وأعظم أمورها الاجوفان. المطعم والمنكح. وقد شاركهم في كل ذلك البهائم والدواب فليس واحد منهما مرتبة سنية فأعرضوا عنها وتعرضوا لخالفتهما وموجدهما ومالكهما. وكشف لهم معنى (والله خير وأبقى) وتحقق عندهم حقيقة (لا اله الا الله) وان كل من توجه الى ما سواه فهو ليس بخال عن الشرك الخفي. فصار جميع الموجودات عندهم قسمين. الله وما سواه. واتخذوا ذلك كفتى ميزان وقلبيهم لسان ذلك الميزان. فكلمارأوا قلوبهم مائلة إلى الكفة الشريفة حكموا بثقل كفة الحسنات. وكلمارأوها مائلة إلى الخسيسة حكموا بثقل كفة السيئات. وكما أن الطبقة الاولى عوام بالنسبة إلى الثانية فكذلك الطبقة الثانية بالنسبة إلى الثالثة. فرجعت الطبقات الثلاث إلى طبقتين. فحينئذ أقول قد دعاني صدر الوزراء من المرتبة العليا. إلى المرتبة الدنيا وأنا أدعوه من المرتبة الدنيا إلى المرتبة العليا التي هي أعلى عليين. والطريق إلى الله من بغداد ومن طوس ومن كل المواضع واحد ليس بغضها أقرب من بعض. أسأل الله أن يوقظه من نومة الغفلة لينظر في يومه لنعده قبل ان يخرج الامر من يده والسلام.

ثم توفي بعد ذلك بقليل طيب الثناء أعلى منزلة من نجوم السماء . وأهدى
للأمة من البدر في الظلماء . وكانت وفاته يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى
الآخرة سنة خمس وخمسمائة بوطنه طوس . ومشهده بها يزار بمقبرة الطبران .
ورثاه أبو المظفر الأبيوردي بقصيدة فائية منها

بكى على حجة الاسلام حين ثوى من كل حي عظيم القدر أشرفه
فألمن تمني في الله عبرته على أبي حامد لاح يعتقه
(ومنها)

مضى وأعظم مفقود فجعت به من لا نظيره في الناس يخلفه
﴿ومدحه أبو العباس الاقلشئي تلميذه بقوله﴾
أبا حامد أنت المخلص بالمجد وأنت الذي علمتنا سنن الرشـد
وضعت لنا الإحياء تحيى نفوسنا وتنفذنا من طاعة التنازع المردى
فربع عبادات وعاداته الى تعاقبها كالدر نظم في العقد
وثالثها في المهلكات وانه لمنج من الهلك المبرح والبعد
ورابعها في المنجيات وانه ليسرح بالارواح في جنة الخلد
ومنها ابتهاج للجوارح ظاهر ومنها صلاح للقلوب من الحقد
(ومما يروى عنه من الشعر قوله)

سقني في الحب عافيتى ووجودي في الهوى عدي
وعذاب يرتضون به في فمي أحلى من النعم
مالضر في محبتكم عندنا والله من ألم

(وقوله وقد سأله بعضهم عن كيفية استواء الله على عرشه)
قل لمن يفهم عنى ما أقول قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه قصرت والله أعناق التحول
أنت لا تعرف اياك ولا تدري من أنت ولا كيف الوصول

لا ولا تدري صفات ركبك فيك حارت في خفاياها العقول
أنت، أكل الخبز لا تعرفه كيف يجري منك أم كيف قبول
أين منك الروح في جوهرها هل تراها فترى كيف تجول
أين منك العقل والفهم إذا غلب النوم فقل لي يا جهول
فاذا كانت طواياك التي بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدري من على المرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول
فهو لا أين ولا كيف له وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتاً وصفات ومما وتعالى ربنا عما تقول

ومما قيل فيه من الوصف والمدح ثراً : انه هو محمد بن محمد بن محمد بن احمد الامام الجليل حجة الاسلام وبركة الأنام هو حجة الدين التي يتوصل بها الى دار السلام . جامع أشتات العلوم . والمبرز في المنقول منها والمفهوم . جرت الأئمة قبله لشأو ما قنع منه بالغاية . ولا وقف عند مطلب بل لم يبرح في دأب لا يقضى له بنهاية حتى أحمل من الاقران كل خصم بلغ مبلغ السها . وأخذ من نيران البدع كل ما تستطيع أيدي المجالدين مسها . كان رضى الله عنه ضرغاماً إلا أن الأسود تنضال لديه وتوارى . وبدراً تماماً إلا ان هداه يشرق نهاراً . وبشراً من الخلق إلا أنه الطود العظيم . وبعض الناس ولكن مثل ما بعض الجماد الدر النظيم .

فان تقى الأنام وأنت منهم فان المسك بعض دم النزال
جاء والناس في رد فرية المتفلسفة الملعدة أحوج من الظلام لمصاييح السماء وافقر من الجدباء الى قطرات الماء . فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاذمقاله . ويحمي حوزة الدين ولا يبلطخ بدم المعتدين حد نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت إلا حديثاً مفترى . هذا مع ورع طوى عليه ضميره . وخلوة لم يتخذ فيها سوى الطاعة سميره

ترك الدنيا وراء ظهره . وأقبل على الآخرة يعامل الله في سره وجهه . وكان شديد الذكاء . عجيب الفطرة . مفرط الادراك . بعيد الغور . غواصاً على المعاني الدقيقة . جبل علم . مناظراً محججاً . أعجب الخلق حسن كلامه . وكمال فضله وفصاحته لسانه ونكته الدقيقة وإشارات اللطيفة . فانتشر ذكره في الآفاق وفاق . ورزق الحظ الأوفر في حسن التصنيف وجودته . والنصيب الأكبر في جزالة التعبير وسهولته . واليد الطولى في حسن الاشارات . وكشف المعضلات . وفتح المغلفات . والتبحر في أصناف العلوم وفروعها وأصولها ورسومها القديمة في منقولها ومعقولها . والاستيلاء على أجالها وتفصيلها . ومناقبته أكثر من أن تحصى . وفيما ذكر مقنع وبلاغ اه (هذا) ومصنفاته كثيرة بلغت في العدد مبلغاً عظيماً . وكثير من عدها . ولكننا ارتأينا أن تعداد غير المطبوع منها . أو المطبوع في غير هذه الديار . ليس بحجم الفائدة . فالتزمنا الاقتصار على ذكر المطبوع منها في هذا القطر ، فنه ما طبع بمعرفة ناشر هذا الكتاب وهو :

كتاب (الأربعين) (الميزان) (الرسالة الدينية) (أيها الولد) (الأدب في الدين) (القواعد العشرة) (الكيمياء) (رسالة الطير) (فيصل التفرقة) (كتاب جواهر القرآن) (مقاصد الفلاسفة) (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) وما طبع بغير معرفته :

(الاحياء) (المشكاة) (بداية الهداية) (سر العالمين) (التبر المسبوك) (رسالة الوعظ والاعتقاد) (المنقذ) (المضمون به على غير أهله) (الاجوبة النزالية والمسائل الاخروية) (الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة) (منهاج العابدين) (المقصد الاسنى) (الحكمة في مخلوقات الله) (مكاشفة القلوب) (القسطاس) (الاقتصاد) (الجامع الموعود) (التهافت) (محكم النظر) (المستصفى) (الوجيز) (مختصر الاحياء) (آداب الصوفية) (الكشف والتبيين) (تنزيه القرآن عن المطاعن)

نبذة في تاريخه العلمي

(١) (رأيه في التقليد)

يرى ذلك الامام الجليل . ان الناس معادن خلقوا على فطر شتى . فمنهم الذكي والاذكي والبليد والأغبي . والقاصر والبالغ . والناقص والكامل . فضلا عن تباينهم في العادات والصناعات . فمنهم المشغول طول يومه بشغل معاشه . ومنهم المتجرد للعلم المنقطع لكشف المعضلات وإيضاح المشكلات . ومنهم من هو بين هذا وذاك . لا يخلص لحال . ولا يتفرغ لنوع واحد من الاعمال فلذلك كله يرى كفاية التقليد في العقائد الحقّة لأكثر وأنه إن كان لا بد من تلقيهم أدلة ما لقنوا الأدلة الوعظية الخطابية وهي ظواهر نصوص الأدلة الثقلية كالتي استدل به القرآن على وجود الخالق ووحدانيته وقدرته على البحث والاعادة نحو قوله ﴿ فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب انه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر قاله من قوة ولا ناصر ﴾ وقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (اذا ذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) الآية

هذا رأيه في العوام والجمهير وبالجملة المشغولين بالحرف والصنائع ولا سيما أهل الجلود والبلادة منهم وبالطبع حالم في التروع أخرى بهذا الحكم الذي حكم به عليهم في الأصول وقياساً عليه لا بأس بتلقيهم بعض الأدلة فيها إن تيسر وذلك كله يجب أن يكون أولاً في أيام الصباوة والمراهقة لأنه زمان صفاهم وعدم انهماكهم في جلب الارزاق والاقوات وثانياً في مدة العمر بتكليف الوعاظ والخطباء بالتقاء الدروس الدينية في اعقاب اقتطاعهم عن أعمالهم فهذا حكم العامة . وأما الخاصة وطلبة العلوم فهو يحرم عليهم التقليد

كل التحريم ويوجب النظر والاستدلال والبحث والاستقلال ولكنهم مع ذلك على مراتب فهم من يكفيه الأدلة الجدلية وهي الفن المستعمل في علم الكلام للاحتجاج ومنهم من لا يكتفي بذلك بل لا يقتنع إلا بالمقدمات اليقينية التي هي مواد البراهين قال :

فن ذكر له الحجة الجدلية فقنعت بهاتمه فلا يصح أن يذكر له ما فوق ذلك فان موسم فيه غوائل القطانة والاستشراف ليقين البحث وكان معه من الاستعداد والمواد العلمية ما يكفيه فهم البرهان فلا بأس بذكر البرهان ويستدل على هذا التوزيع بأمرين دليل عقلي ودليل نقلي

(أما العقلي) فهو ان حال الناس في تناولهم ما تحتاج اليه قلوبهم وفهمهم حالم في التغذية البدنية فكما أن الطفل الرضيع لا يوافق الاغتذاء بلحوم الطيور كذلك لا يلائم البرهان أقواما قصرُوا في طباعهم واذهانهم عنه وكما ان الرجل القوي يشتر من الارتضاع بالبان المراضع كذلك الحكماء البالغون والعرفاء الراشدون ، يمافون غير اليقين الصافي. وكما ان الرجل الذي يفذى البدوي بجيز البر وهو لم يألف الا التمر أو البلدي بالتمر وهو لم يألف الا البريس في هذا الاستعمال ويظلم ، كذلك من أراد ان يلحق الجدل أهل الخطابة او الخطابة أهل الجدل فهذا هو الدليل العقلي

(أما الدليل النقلي) فهو قوله تعالى ﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ والحكمة لاهل البراهين والموعظة لاهل الخطابة والجدل لمن ارتفع طبعه عن مجرد الكلام الوعظي ولم يرتق ارتقاء تاما الى البرهان الصرف

بعض امارات أهل التقليد

❦ عند هذا الامام ❦

قال في أول المنتقد: من شرط المقلد الا يعرف انه مقلد فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف الا أن يذاب بالنار ويستأنف له صيغة ثانية مستجدة وقال في آخر كتاب الجلام العوام ما نصه: فان قلت فيم يميز المقلد بين نفسه وبين اليهودي المقلد قلنا المقلد لا يعرف التقليد ولا يعرف أنه مقلد بل يعتقد في نفسه ان الحق عارف ولا يشك في معتقده ولا يحتاج مع نفسه إلى التمييز لقطعه بان خصمه مبطل وهو حق ولعله أيضاً يستظهر بقرائن وأدلة ظاهرة وان كانت غير قوية يرى نفسه مخصوصاً بها ويميزاً بسببها عن خصومه فان كان اليهودي يعتقد في نفسه مثل ذلك فلا يشوش ذلك على الحق اعتقاده كما أن العارف الناظر يزعم انه يميز نفسه عن اليهودي بالدليل واليهودي المتكلم الناظر أيضاً يزعم انه يميز عنه بالدليل ودعواه ذلك لا يشكك الناظر العارف وكذلك لا يشكك المقلد القاطع ويكتفيه في الايمان الا يشككه في اعتقاده معارضة المبطل كلامه بكلامه فهل رأيت طامياً قط قد اغتم وحزن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودي بل لا يخطر ذلك ببال العوام وان خطر ببالهم وشوفوا به ضحكوا من قائله وقالوا ما هذا الهذيان وهل بين الحق والمبطل مساواة حتى يحتاج إلى فرق فارق يبين أنه على الباطل وانى على الحق وأنا متيقن لذلك غير شاك فيه فكيف أطلب الفرق حيث يكون الفرق معلوماً قطعاً من غير طلب فهذه حالة المقلدين الموقنين *

وهذا إشكال لا يقع لليهودي المبطل لقطعه مذهبه مع نفسه فكيف يقع
للمسلم المقلد الذي وافق اعتقاده ما هو الحق عند الله تعالى • فظهر بهذا على القطع
أن اعتقادهم جازمة وإن الشرع لم يكلفهم إلا ذلك

أُمُرُهُ يَبِيرُ طَهْرُ الْعُلُومِ

— إلى درجة النظر والحرية والاستقلال —

قال في أول الفصل ما معناه : لا تتجلى الحقائق من وراء الأستار إلا
بشروط كثيرة مهمة • منها قطع القواطع والموانع المانعة لطالب الحق عن
الاشتغال به مع الاخلاص والحرص التامين وهي مجموعة في حب الدنيا • ومنها
ألا يقتصر نحو فن الأحكام على مجرد القشور التي تؤخذ من سطوح ظواهر
القول • قال في تلك الرسالة ما نصه فهو لاء (يعني المشتغلين بالأحوال الدنيوية)
من أين تتجلى لهم ظلمة الكفر من ضياء الايمان أو بالهام إلهي
ولم يفرغوا القلب عن كدورات الدنيا لقبوله • أم بكال علمي وإنما بضاعتهم
في العلم مسألة النجاسة وماء الزعفران وأمثالهما اه ومنها التعرض للنظر الحر
وافتحاح البصيرة بالدليل اللائح لها منها • وترك ايقاف الحق على قوم
مخصوصين أو واحد معين فإن ذلك مع انه تقليد لا يليق بطالب علم — يظهر
بطلانه بمقابله بنظيره قال — ونأهيك حجة في افحام من هذا حاله مقابلة
دعواه بدعوى خصومه اذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلدين المتخالفين له
فرقا • ثم ساق أمثلة في المعارضة إلى أن قال: فإن تحبط (يعني التمهذب) في
جواب هذا فاعلم أنه ليس من أهل النظر وإنما هو متسلد وشرط المقلد أن
يسكت ويسكت عنه والمشتغل به ضارب في حديد بارد وطالب لاصلاح الفاسد
ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر اه وقال في آخر الميزان بعد أن ذكر

نحو هذا ما نصه : ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لتفتدب للطلب وناهيك به تمعاً إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال نعوذ بالله من ذلك انتهى

رأيه في ماهية العلم ومصادره

لو أردنا أن نلخص خلاصة رأيه في العلوم ومصادرها في كلمة موجزة قلنا انه من الطائفة المدعوة الآن بالعقليين فانه يقول : العلم هو اليقين العقلي المأخوذ إما من الحسيات — بعد فحص العقل لها وتفتيشه على ما أخذها هل هي مستوفية. لشروط الاحساس الصحيح أولاً • وأما من البدييات — بعد فحص العقل لها هل سلمت من سلطة الاوهام أولاً • وأما من المتواترات — بعد تفتيش العقل واعتماده • وأما من الوجدانيات بعد الفحص العقلي • وأما من التجريبات — بعد الفحص العقلي • وأما من القضايا القطرية القياس — بعد الفحص العقلي • فكل ذلك لا ثقة به الا بعد تفتيش العقل وخصه ثم اعطائه الحكم بأنه صحيح أو غير صحيح فان أردت الاستشهاد على هذا من كلامه فإليك ملخصاً مما كتبه في كتابه مشكاة الأنوار • قال: العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النعائس السبع (مسبق له تعدادها) (أما الأولى) فهو ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك نفسه وغيره ويدرك صفات نفسه اذ يدرك نفسه عالماً قادراً ويدرك علمه بعلمه بذلك وعلمه بعلم علمه الى غير نهاية (الثانية) ان العين لا تبصر ما قرب منها قريباً مفرطاً ولا ما بعد عنها كذلك والعقل يستوى عنده القريب والبعيد ويمرّج في طرفه الى أعلى السموات رقيقاً وينزل في لحظة الى تخوم الارض

هو يا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزّه عن ان يحوم (بجناح قدسه)
 القرب والبعد العارضان للأجسام (الثالثة) ان العين لا تدرك ما وراء حجاب
 والعقل يتصرف في العرش والكرسى وما وراء حجب السموات بل الحقائق كلها
 لا تجيب عن العقل (الرابعة) ان العين تدرك من الاشياء قوالها وصورها
 دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ويستنبط أسبابها
 وعلاها وحكمها وانها لم تحدث وكيف حدثت ومن كم معنى ركب الشيء وعلى
 أي مرتبة في الوجود نزل الى غير ذلك (الخامسة) ان العين تدرك بعض
 الموجودات بل بعض المحسوسات والموجودات كلها مجال العقل فيتصرف في
 جميعها ويحكم عليها حكماً يقيناً صادقاً. والاسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني
 الخفية عنده جليلة (السادسة) ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فانها انما تبصر
 بعض صفات الاجسام . والاجسام لا تتصور الا متناهية . والعقل يدرك
 المعقولات والمقولات لا تتصور أن تكون متناهية (السابعة) ان العين
 أغلاماً كثيرة كادراكها الكبير صغيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس
 والساكن متحركاً وبالعكس وغير ذلك والعقل يدرك أغلامها وهو منزّه عنها .
 ثم ختم الفصل بهذه العبارة الهائلة : فان قلت نرى العقلاء يغلطون في أنظارتهم .
 فاعلم ان خيالاتهم وأوهامهم قد تحكم باعتقادات يظنون انها احكام العقل
 فالغلط منسوب اليها . فأما العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم
 يتصور أن يغلط بل يرى الاشياء على ما هي عليه اه بغاية الاختصار .

والى هنا نرى انتهاء البيان في تاريخ هذا الامام وارضاء التفاصيل الى فرصة

أخرى ان ساعدنا الوقت . ونسأل الله تبارك وتعالى أن

يرفع الغشاوة عن القلوب ويفتح الآذان والابصار انه جدير

بكل خير وكال أمين

﴿ تمت الترجمة ﴾

مُعْجَزُ الْعِلْمِ
فِي فِرَاطِهَا
لِحِجَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

محرَّر ومصحح بناية الدقة والاعتناء ومطرز بتعليقات الفضلاء
ومصدر بترجمة المصنف ترجمة مسبهة

نص على علو شأنه وسمو قدره وعظمة قمعه وأوصى بالاهتمام به
في سائر مكتبته ومصنفاته ككتابه ميزان العمل والمشكاة
والتهافت والمستصفي والقسطاس وغيرها

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

طبع على نفقة

الرحالة البجاعة المنقب عن الأسفار النفيسة

بِحُجَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م
شباع الدين محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا إلى اتباعه (١) وأرنا الباطل باطلاً . وأعنا على اجتنابه . آمين

﴿ اعلم ﴾ وتحقق أيها المقصور على درك العلوم حرصه وارادته .
الممدود نحو أسرار الحقائق العقلية (٢) همته . المصروف (٣) عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيرة سعيه وكده . الموقف على درك السعادة بالعلم . والمباداة جده وجهده . بعد حمد الله الذي يقدم على كل أمر ذي بال حمده .
والصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم رسوله وعبيده .

ان الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ « معيار العلم » (٤) غرضان مهمان

(١) اتباع الحق إما في العقائد فباعثاده وأما في باب الاعمال فبالعمل به . واجتناب الباطل في العقائد فبمعرفة البطلان وعدم الاعتقاد وفي باب الاعمال فبالترك وفي ذلك الكلام إشارة إلى ما هو معلوم لدى أرباب العلوم من أن غاية الانسان السعادة وهي لا تتأتى إلا بمعرفة الحق والخير أما الحق فلاعتقاده وأما الخير فلعمل به (٢) فيه إشارة إلى أن مدرك العقائد الصحيحة هو صريح العقل فقط فإدام العقل الصريح الخالص عن متابعة الوهم ومشاهدة الهوى والنفس هو سلطان القوى وملك حقيقي في مملكته أودته الله علم ما لم يعلم كما في قوله تعالى (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) وفي قوله (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) الآية . وقال صلى الله عليه وسلم (من عمل بمعلم أودته الله علم ما لم يعلم) (٣) لما كان الواجب على الانسان من حيث هو انسان ، مسكباً من بحلية وبحلية وقد أشار إلى الأولى في الفاصلتين السابقتين أشار في هذه إلى الثانية وإنما قدم الإشارة إلى الأهم ولأن الثانية عبارة عن تنظيف الطريق وتطهير الجرى ولأن الإيجاب مقدم على السلب كما في عبارة بعض الرفقاء ثم جمعباً في الفاصلة التالية (٤) لقب الكتاب باسم من أسماء الفن ولا يخفى حسن لياقة ذلك الوضع ومن أسمائه أي الفن لليزان وللنطق وبحك النظر للمسمى به اسم مختصر له فيه

(أحدهما) تعميم طرق (١) الفكر والنظر • وتنوير مسالك (٢) الاقيسة والعبر • فان العلوم النظرية لما لم تكن (٣) بالقطرة والغريزة مبذولة وموهوبة • كانت لاحالة مستحصلة مطلوبة وليس (٤) كل طالب يحسن الطلب • ويهتدي الى طريق المطلب • ولا كل سالك يهتدي الى الاستكمال • وبأمن الاغترار بالوقوف دون (٥) ذروة السكال • ولا كل ظان الوصول الى شاكلة (١) الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب • فلما كثر في المعقولات مزلة الاقدام • ومثارات الضلال • ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الاوهام وتليسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب مقياراً للنظر والاعتبار • وميزاناً

(١) طرق الفكر أنواعه وضروبه من الممرات والمجج (٢) إضافة مسالك الى ما بهد يمانية والمبر جمع عبدة بمعنى الاعتبار والعبور من معلوم الى مجهول وعطفها على ما قبلها إما من قبيل عطف الاعم وإما انه أراد بها الممرات فيكون المطف من عطف اللابن (٣) قوله لما لم تكن بالقطرة الخ هذا معنى كونها نظرية بينة

(٤) قوله وليس كل طالب الخ فان استدلالات الفرق الثلاثة عن النهج لا يخفى فسادها على ممارسي العلوم ومع هذا فهم طلاب (٥) بمعنى قبل وأما لم يكن كل سالك كذلك أعني • هتدياً وآناً فان من الناس من يقتنع بمواد الجدل والخطابة للوصول الى ما يريد من المطالب وربما ظن ذلك هو مواد البرهان أعني اليقنيات وهم أكثر للتكلمين الذين لا يفرقون بين تقليد الحق وبين معرفته بالاستقلال مع انه لا فرق بين التقليد في الدلول والتقليد في الدلول والدليل جيداً وأما ينال مرتبة الاستقلال من طالك تبعه في الارتياض بالمعقولات (٦) شاكلة الصواب جهته • قوله ولا كل ظان الخ فان المجسدة وعبدة الظواهر والماديين المستبدلين على كون الصانع جسماً بأنه • وجود وكل موجود جسم أو وكل وجود فهو في جهة وكل ماهو في جهة فهو جسم هؤلاء كلهم يظنون أنهم وصلوا الى شاكلة الصواب وهم منتخعون كما قال الامام بلامع السراب فان قولهم كل موجود جسم أو كل موجود فهو في جهة قضية من القضايا الوهمية التي تعدى فيها الوهم حدود مملكته هؤلاء ان سلم لهم صحة قياسهم من حيث الصورة فان صورته صورة الشكل الاول لكن لا يسلم لهم صحة المادة فان المادة من الوهيمات وليست مادة البرهان إلا اليقنيات بل تقول قال المراءاء الموجود الذي يشير كل انسان بما هو انسان فقط اليه • بأنه • ليس بجسم ولا جسماني بل هو جوهر مجرد متملق بالبدن تساق التدبير والتصرف لا غير وعلاقته مع البدن كالعلاقة التي بين العاشق والمعشوق فانظر الآن الى بعد الدوام والجامهر عن فهم هذه العقيدة لتعرف مقدار سلطنة الاوهام ومبادئ الاغلاط على النفوس التي لم ترتض بالمعقولات وتأمل قول الامام في الميزان لا فرق بين عوام لم يمارسوا العلوم وبين حرمستغفرة فرت من عبادة (٢٤)

للمبحث والافتكار وصيقلا للذهن ومشحذا (١) لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة الى أدلة العقول كالعروض بالنسبة الى الشعر والنحو بالاضافة الى الاعراب (٢) اذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه الا بميزان العروض ولا يميز صواب الاعراب عن خطائه الا بمحك النحو كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيم الا بهذا الكتاب • فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يمايز بهذا المعيار فاعلم انه فاسد المعيار غير مأمون الفوائل والاغوار (والباعث الثاني) الاطلاع على ما أودعناه كتاب "تهافت الفلاسفة" فانا ناظرناهم بلغتهم (٣) وخطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق • وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات • فهذا أخص الباعثين • والاول أهمها وأهمها أما كونه أم فلا يخفى عليك (٤) وجهه • وأما كونه أم فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية • العقلية منها والفقهية • فانا سنعرفك ان النظر في التفقيت لا يبان النظر في العقلية • في

(١) التشجيع بالذال للمجعة التحديد والتقوية (٢) أراد به المنطق وأصله الفصاحة فيه (٣) مثال ذلك قوله في الجواب عن ايرادهم الاول على الاعتراض عليهم في المسألة الاولى مانعه والجواب (يعني عن سؤال تقدم لهم) أن يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء أي شيء كان تحرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لتكم في المنطق أنصفون الالتقاء بين هذين المدين مجد أوسط فان ادعيت حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المتقدمة لحدوث السالم بارادة قديمة لا يمحصرها بله ولا يمحصرها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والمجرد والتسك بزمنا وأرادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة التصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرى فلا يكفي من غير برهان اه فانت تراه قد استعمل في الحاجة لفظي الضرورة والنظر ولفظ الحد والحد الاوسط المتضمن ان ثم أصغر وأكبر والطريق النظري والبرهان وكل ذلك اصطلاحات منطقية تنكشف لناظر في مثل هذا الكتاب (٤) فان التحرر من رقي الاوهام الى حرية القول المبرجة والاهام الراجعة أول مطالب كبار الرجال وعظماء بني الانسان وهو متنى أبواب البصائر الثاقبة النافذة في أقاصي الدوام للمستقبلة والاحوال الآتية وتتلدن بناء بعد حين

ترتيبه وشروطه وعياده (١) بل في مآخذ المقدمات فقط ولما كانت المهم في عصرنا ماثلة من العلوم الى الفقه بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك الى ان صنفنا في طرق المناظرة فيها مآخذ الخلاف أولاً ولباب النظر ثانياً وتحصين المآخذ ثالثاً . وكتاب المبادي والغايات رابعاً وهو الناية القصوى في البحث الجاري على منهاج النظر العقلي في ترتيبه وشروطه وان فارقته في مقدماته رغبتنا (٢) ذلك أيضاً في ان نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية فتشمل فائدته . وتم سائر الاصناف جدواً وعائدتاً . ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والازراء . ينكر انحرافنا عن العادات في تقيم العقليات القطعية ، بالأمثلة الفقهية الطنية فليكيف عن غلوائه . في طعنه وازرائه . وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها فانها لم توضع الا لتفهيم الامر الخفي بما هو الا عرف عند مخاطب المسترشد ليقبس بجهوله الى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه . فان كان الخطاب مع نجار لا يحسن الا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده الا يضرب له المثل الا من صناعة التجارة ليكون ذلك أسبق الى فهمه وأقرب الى مناسبة عقله . وكما لا يحسن ارشاد المتعلم الا بلغته لا يحسن ايصال المعقول الى فهمه الا بأمثلة هي أثبت في معرفته . فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه تعريفاً بجملاً فانزله شرحاً وإيضاحاً لشدة حاجة النظر الى هذا الكتاب .

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية (٣) المستهتر (٣)

(١) يعني ان صور الافكار والاقية لا تختلف باختلاف العلوم والفنون انما الذي يختلف هو المادة فالعلوم والفنون في صور قضايها وتصويراتها وتصديقاتها لا يتباين وان تباينت في مؤادها لذا قال الامام بل في مآخذ المقدمات فقط (٢) قوله رغبتنا جواب لما من قوله لما كانت المهم في عصرنا الخ

(٢) أي المكتسبة بقوة الذهن وهي القوة للمروفة بأنها القوة الممدة نحو اكتساب الاراء

(٣) اللول وما يسوق اليه البراهين هو النتائج اليقينية

بما تسوق اليه البراهين العقلية • ما هذا التفعيم والتعظيم وأي حاجة بالماقل الى معيار وميزان فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله الى تسديد وتقوم فلتتشد ولتثبث فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية ولتتحقق قبل كل شيء ان فيك حاكماً حسياً (١) وحاكماً وهمياً (٢) وحاكماً عقلياً والمصيب من هؤلاء الحكماء هو الحاكم العقلي والنفس في اول الفطرة أشد اذعاناً واثباتاً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي لانهما سبقا في أول الفطرة الى النفس وفاتها بالاحتكام عليها فأثبت احتكامهما وأنست بهما قبل ان ادركها الحاكم العقلي فاشتد عليها الفطام عن مألفها والاثبات لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما الى ان تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب وان أردت ان تعرف مصداق ما تقوله في تخميس (٣)

(١) الحاكم الحسي هو الحس المشترك والخيال وأما الحواس ففروع وأبواب والاحساس بالحقبة عند الوصول للشعور به اليه وبما يناسب ذلك قول علماء العصر الحاضر ان الاحساس بالحقبة للمخ (٢) هو سلطان القوى الجسمانية الادراكية وهو القى يدرك المعاني الجزئية كالمداوة التي تدركها الشاة • والذئب والحبة التي تدركها من أمها ويستعين بالقوة المتصرفه التي في الوسط لتمكن من الحكم بما تحمك كما ان العقل كذلك فالقوة المتصرفه يد • منوية • مشاعه بين حاكبين (٣) هذا هو السلطان على الاطلاق وفي الحق يفتقو المدرك والحاكم لكنه ان حكم بالاحكام مباشرة كما في السكيات نسبت الاحكام اليه صريحاً والان نسبت الى آلتهم وهذا الحاكم هو مناط التكليف الشرعية وبه السادة وبسقوطه الشقاوة

(٤) تخميسها كنهها وغايتها والمطغ الآتي لتفسير قال الرقاء لا ونوق بأحكام المس استقلالاً أما في السكيات فلا لا يدركها البتة وأما في الجزئية فلشكثرة أغاليطها فيها من ذلك انه يرى الكبير صغيراً كما في المثالين الذين ذكرهما الامام وسبب ذلك أن الابصار على المذهب الاقرب انما هو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغيراً وكبيراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها فكما كان أبعد كانت الزاوية أضيق وبالعكس وهذا هو السبب في رؤية الحاتم المقرب من العين كاللحقة الكبيرة فان المقدار الواحد اذا جبل وترأ زاويتين مستقيمتي الاشلاخ فزاوية التي ضلعاها أقصر أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول ومن رؤية الصغير كبيراً رؤية

هذين الحاكين واختلاهما • فانظر الى حاكم الحس كيف يحكم اذا نظرت الى الشمس عليها بأنها في عرض بحر وفي الكواكب بأنها كالذاتير المنتورة على بساط ازرق وفي الظل الواقع على الارض للاشخاص المنتصبه بأنه واقف بل على شكل الصبي في مبدأ نشئه بأنه واقف • وكيف عرف العقل براهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها ان قرص الشمس أكبر من كرة الارض بأضعاف مضاعفة (١) وكذلك الكواكب وكيف هذان (٢) الى ان الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام لا يفتقر وان طول الصبي في مدة النشء غير واقف بل هو

العنبة في الماء كلاجاسة وروية النار البعيدة في الظللة أكبر مما هي عليه ومن ذلك أي من أغاليط الحس رؤية الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع نحر احدى العينين أو الى الماء عند طلوعه وكثرى الاحول وبالعكس كلرعى اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة مع دورانها ومن ذلك رؤية المعلوم موجوداً كالسراب وكروية الثلج في غاية البياض مع انه ليس بأبيض فانه بالتأمل يرى مركباً من أجزاء شغافة وكللك رؤية الزجاج المدقوق وموضع الشق من الزجاج الثخن الشفاف ومن ذلك رؤية المتحرك ساكناً كما في المثالين الذين ذكرهما الامام وبالعكس كراكب السفينة يراها ساكنة والسط متحركاً ورؤية المتحرك الى جهة متحركاً الى خلافها كالقمر يرى سائراً الى الفيم حين يسير الفيم اليه واذا تحركنا الى جهة نراه متحركاً اليها ومن ذلك رؤية المستقيم منكسراً كما في رؤية الشجر على الشط ورؤية الابداء والاشكال على خلاف ماهي عليه كما في رؤية الوجه طويلاً وعريضاً ومموجاً بحسب اختلاف شكل المرآة ورؤية الارض مستوية مع انها كروية كما هو اتفاق العلماء قديماً وحديثاً ويقول علماء الهيئة الجديدة أن الحس يرى الارض ساكنة والشمس وسائر النجوم والكواكب متحركة بالحركة اليومية مع أن الامر بالعكس وكللك يرى الشمس متحركة بالحركة السنوية مع أن المتحرك بها هو الارض •

(١) قد اكتشف الاكبر انها أكبر من الارض بليون وثلاث قديماً وفي الزمن السالف قدرت بأنها مثل الارض مائة وسبعين مرة كما في عبارة ابن رشد وأما القمر فالارض مثله خمسين مرة كما هو الاكتشاف الجديد ومن الكواكب السيارة ما هو قدر الارض ألفاً وثلثمائة مرة وهو المشتري وبالجملة فان عطارد والزهرة والريخ أصغر من الارض والمشتري وزحل وأورانوس ونبتون أكبر من الارض أضخافاً (٢) قوله وكيف هذان الخ انما كان الظل متحركاً أبداً لان الشمس متحركة دائماً ارتقاءً أو انحطاطاً فلا بد أن يتحرك للظل انتقاصاً أو ازدیاداً

في النمو على الدوام والاستمرار ومترق الى الريادة ترقيا خفي التدريج بكل
الحس عن دركه ويشهد العقل به وأغاليط الحس من هذا الجنس ^(١) تكثر فلا
تطمع في استقصائها واقنع بهذه التنبذة اليسيرة من انبائه لتطلع به على اغوائه .
وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بوجود لا اشارة الى جهته وانكاره
شيئا ^(٢) لا يناسب اجسام العالم بانفصال واتصال ولا يوصف بانه داخل العالم
ولا خارجه . ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا لرسخ ^(٣) في قفوس
العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الارض والسماء ما رسخ في قلوب
العوام والاغبياء . ولا تقتصر الى هذا الابعاد في تمثيل تضليله وتخيله فانه
يكذب فيما هو أقرب الى المحسوسات مما ذكرناه لأنك ان عرضت عليه جسما
واحدا فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك
في محل واحد على سبيل الاجتماع كاع عن قبوله ^(٤) وتخيل ان بعض ذلك مضام
للبعض ومحاور له . وقدر التصاق كل واحد بالآخر في مثال ستر رقيق ينطبق
على ستر آخر . ولم يمكن في جبلته أن يفهم تعدده الا بتقدير تعدد المكان
فان الوهم انما يأخذ من الحس والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين

- (١) قوله من هذا الجنس قد قمنا لك جملة غير ما ذكره المصنف وهذا اعاء الى أن هناك
أنواعا أخرى لفظ الحس فيها انه لا يميز بين الامثال ومنها أن النائم يرى في نومه ما يحزم به
جزءه بما يراه في يقظته وكذا المبرسم فيجوز أن يكون للانسان حالة ثالث تغير النوم واليقظة
يظهر له فيها البطلان لما رآه في اليقظة فليس الحس بثقة فيها
- (٢) قوله وانكاره الخ هذا عالم المجردات التي يتحدى من واجب الوجود ويتنزل من عنده الامر الى
النفس الناطقة فانها مجردة عند الحكماء والصوفية وبعض المتكلمين ومعلوم ان المجرد لا يوصف
بدخول وخروج ولا اتصال وانفصال ولا يقبل الاشارة الحسية إذ لاجله له بل على الجهات
جئاته (٣) قوله لرسخ في قفوس العلماء الخ فان بعض الفرق اعتقد التجسم والمجهة بحكم غلبة
الوهم عليهم راجع آخر المشكاة
- (٤) قوله كاع عن قبوله أي أعرض واتنى كانه يقول اذا اجتمعت هذه كلها في محل واحد
فقد ارتفع التمايز وإذا ارتفع التمايز ارتفع التمدد ولم يدرك هذا القاصر ان من أنواع التمايز
التمايز بالحقيقة ومثل هذا لا يرتفع بوحدة المكان والزمان فتدبر

بقيان المكان أو الزمان • فإذا رُفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغيرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد • فهذا وامثاله من أغاليط الوهم يخرج من حد الاحصاء والحصص والله تعالى هو المشكور على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة • المنجى عن ظلمات الجهالة • المخلص بضياء البرهان • عن ظلمات وساوس الشيطان • فإن أردت مزيد استظهار في الاحاطة بحياة هذين الخاكين فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه القوى إلى الشيطان وتسميتها وسواسا واحالتها عليه ^(١) وتسمية ضياء العقل هداية ونورا ونسبته إلى الله تعالى وملائكته في قوله (الله نور السموات والارض) ولما كان مظنة الوهم والخيال الدماغ ^(٢) وهما منبععا الوسواس • قال أبو بكر رحمة الله عليه لمن كان يقيم الحد على بعض الجناة اضرب الرأس فإن الشيطان في الرأس • ولما كانت الوسواس والخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة ^(٣) التصاقا يقل من يستقل بالخلاص منها حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا واعضاءنا قال صلى الله عليه وسلم ^(٤) (إن الشيطان لي يجري من ابن آدم مجرى

(١) قوله واحالتها عليه قال (وإن الشياطين ليروحون إلى أوليائهم ليجادلوك) فقد نسب مجادلات الكفار والمخطفين الضالين إلى الشياطين ومن انكاراتهم انكار التوحيد وللتعجب ممن يتقدمه فقد حكى عنهم الله قولهم لعل الالهة إلها واحد أن هذا شيء عجاب، وقال تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) وقال (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) وقال صلى الله عليه وسلم «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور امتدى ومن لم يصبه ضل وغوى»

(٢) والحكماء يقولون الوهم في مؤخر التجويف الوسط من الدماغ والمخيلة في مقدمه والحافظ لمركزته في مقدم التجويف الاخير والخيال الذي هو حافظة المحسوسات في مؤخر الاول والحس المشترك الذي هو مجمع الحواس في مقدمه (٣) قوله بالقوة المفكرة يريد القوة الناطقة وإن كان أصل هذا الاسم المنصرف عند استعمال الناطقة إياها واستخدامها لها (٤) قوله قال صلى الله عليه وسلم إن الشيطان الخ وثم معنى آخر وهو أن الكفار وسائر الضالين نسوا عقولهم بإتباعهم مع الشيطان حتى صارت أغانيهم التي يبرون بها عن أنفسهم هي إياه بعد أن كانت الانانية هي النفس المجردة للناطقة للمبر عنها بالعقل تدبر فاته موضع تأمل.

الدم) واذا لاحظت بعين العقل هذه الاسرار التي تبهتك عليها استيقنت شدة حاجتك الى تدبير حيلة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين. فان قلت فا الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتمونه من شدة الرباط بهذه المغويات فتأمل (١) لطف حيل العمل فيه فانه استدرج الحس والوهم الى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول وأخذ منها مقدمات يساعد الوهم عليها ورتبها ترتيبا لا ينازع فيه. واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها اذ كانت مأخوذة من الامور التي لا يتخلف الوهم والعمل عن القضاء بها وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتبها منها فصلا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية. ثم قلها (٢) العقل بعينها على ترتيبها الى ما ينازع الوهم فيه واخرج منها نتائج. فلما كذب الوهم بهما وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤوته فان المقدمات (٢) التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتب به لانتاج النتيجة فكان الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقق الناظر ان

(١) قوله فتأمل الخ حاصل ما ذكره ان القلاء أجروا أئيسة وأشكالا في الامور التي يتفق الوهم مع العقل فيها وهذه الائيسة والاشكال صور عمومية ولذلك نقلوها الى الامور الخلافية بين القوتين وهذه الامور صحيحة الصور القياسية لانطباقها على الصور الجبراه أولا وصحيحة المادة لرجوعها بالاخرة الى العلوم المتفق عليها فلما كذب الوهم مع هذا كله بما ترجع عنها علم العقل أن ذلك لقصور في غريزته ودرجة قصوره.

(٢) قوله ثم قلها الخ يعني صور تلك المقدمات وترتيبها نحو المقدمة الموجبة مع الصغرى مع الكلية الكبرى

(٣) قوله فان المقدمات الخ أي صورها المستوفية لشروط المنطقية ودوامها الرجاسة بالاخرة الى البديهيات الاتفاقية ولكن كلامه رحمه الله أقرب لان يكون المراد من المقدمات الصورة. يدل على هذا قوله الاتي لان ترتيب المقدمات منقول من وضع الخ وقوله فاذا غرضنا في هذا الكتاب ان نأخذ من المحسوسات والضروريات مبادئ للنظر الخ وعلى هذا فراهه بالمقدمات من اول قوله فتأمل بلطف حيل العقل الى قوله ولعلك الان الصور السكينة التي هي من المقولات الثانية فتأمل.

إبائه الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة لا لكون هذه النتيجة كاذبة لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها فأذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر حتى إذا تقلنا إلى القوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها . ولعلك الآن تقول : فإن تم للنظر ما ذكرتموه فلم يختلفوا في المعقولات ، وهلا اتفقوا عليها اتفقهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعد الوهم العقل فيها ، لجوابك من وجهين (أحدهما) أن ما ذكرناه أحد مثرات الضلال لا كلها ووراء ذلك في النظر في العقليات غيبات مخطرة يمز في العقلاء من يتخطأها فيسلم منها وإذا أحطت بمجامع شروط البرهان (١) المنتج لليقين لم تستبعد (٢)

(١) قوله بمجامع شروط البرهان الخ منها أن يكون الموضوع في المقدمة الصغرى يناسب نفسه أو مبيهاً قبل الأخذ في البرهنة تصوراً وتصديقاً ، ومنها كون الحد الأوسط من الأعراس القائمة لا النظرية لأن البرهان إنما يقوم على ثبوت أعراس ذاتية لموضوع النتيجة وإنما توسط بينهما أعراس ذاتية . ومنها كونه ضرورياً أي ثابتاً لا يقبل التنوير والا لم يأت أن يكتسب به أمور ثابتة وهي التي يطلب محصيل عليها بالبراهين . ومنها أن يكون ثبوته للأصغر وثبوت الأكبر له أوضح من ثبوت الأكبر للأصغر هذا . أما الشروط التي بحسب الكم والكيف والمجه على وجه الاتفاق والاختلاف وما يلزم فلك من البيانات الطويلة فلا تنحى على التدرب بالنطق على حقيقته لا الذي ساء للتأخرون منطقاً وليس إلا قطعة منه على ما بها من الإغاليط فتفكر اه

(٢) قوله لم تستبعد الخ قال في محك النظر بعد ذكر فرق ضالة ما نصه : وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة وإلى دركها طريق وفي قوة البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً ولكن الطريق طويل والمهلك فيها كثيرة والمرشد عزيز فلاجل هذا صار الطريق عند الأكثر مهجوراً إذ صار مجهولاً كيف لا وأكثر العلوم للظلمة في أسرار صفات الله وأعماله تحقيقها يستدعي تأليف مقدمات لمعها تزيد على ألف أو ألفين فمن أين يقوى ذهن للاحتواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها اه ومن هنا لم يجوز أفاضل الحكماء ذكر خلاصات العلوم الحكيمية في علم الكلام لمقابلتها بالمناهب الكلامية فمن أراد معرفة مناهب الحكماء ونتائج أنظارهم في الآليات فليد أن يقرأ قبل الرياضيات والمنطقيات والطبيعات ويروض نفسه بها وبالأخلاق علماً وعملانك يكون الناظر أهلاً لأن يعرف الحق بنفسه ويتغبط في سلك أهله اه (٣)

ان تقصر قوة اكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية (الثاني) ان القضايا الوهمية لما انقسمت الى ما يصدق والى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها الا من أيده الله بتوفيقه وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه . فانقسمت العقليات الى ما هان دركها على الاكثر والى ما استعصى على عقول الجماهير (١) الا على الشذاذ من أولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لا تسمح الاعصار الطويلة بوجود الآحاد منهم فضلا عن العدد الكثير الجهم . ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار الناس فتتلو على نفسك سورة اليأس وتزعم اني متى أكون واحد الدهر • فريد العصر • مؤيداً بنور الحق متخلصاً عن زغات الشيطان مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان • فالركون الى الدعة أولى بي والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء أسلم لي من ان أركب متن الخطر ولست أثق ببيل قاصية الوطر • فيقال في مثالي • ان خطر هذا بياليك ما أنت الا كأنمان لاحظ رتبة سلطان الزمان (٢) وما ساعده من الشوكة والمدة والنجدة والثروة والاشياء والاتباع • والامر المتبع المطاع • واستبعد ان ينال رتبته أو يقارب درجته • ولكن اقتدر ان ينال رتبة الوزارة (٣) أو رتبة الرئاسة أو منزلة أخرى دونها • فقال الصواب لي بعد

(١) قوله والى ما استعصى على عقول الجماهير الخ فمن ذلك • معرفة النفس هل هي جوهر مجرد أولا • وهل هي جوهر بسيط أولا • والخلاف في ذلك بين الفرق طويل الاذبال عظيم الاشكال • فهنا حال النفس التي هي أقرب الاشياء الى الانسان ومعرفتها باب معرفة حقائق كثيرة بل باب مدينة الفوز الاعظم فكيف حال المشكلات العريضة التي تاه في يديها أفكار فضول العلماء ولم يصلوا الى شاطئ • بحارها ولا الدخول الى أول عتبة ميدانها • فليك أيها الاخ بالجد والتشهير • فان الحق يبدل النفس والنفس لجدير •

(٢) هذا مثال لمن نال غاية السعادة وهي مجموع الكماليين النظري والعمل فانه يصير خليفة الله في أرضه (يادادو انا خيانتك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق)

(٣) يصح أن يكون هذا مثالا لصاحب السعادة العملية الخلقية فان العقل العملي وزير العقل

المعجز عن الغاية القصوى والقدرة العليا • التي هي درجة سلطان الدنيا ان
 افنع بصناعة الكنس (١) التي هي صناعة آبائي • فالكنس ليس بمعجز عن
 خبز يتناوله وثوب يستره اقتداء بقول الشاعر

(دع المكارم لا ترحل لبغيها واقعد فانك أنت الطاعم الكاسي (٢))

وهذا الخسيس القاصر النظر • لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر • علم ان بين
 درجة الكناس والسلطان منازل (٣) فلا كل من يعجز عن الدرجات العلى ينبغي
 ان يقع بالدركات السفلى • بل اذا انتهض مترقيا عن رتبة الخساسة • فايترقى
 اليه بالاضافة الى ما يترقى عنه رياسة — فهكذا ينبغي ان تعقد درجات السعادة
 بين العلماء • فما منا الا له مقام معلوم لا يعتمد • وطور محدود لا يتخطاه •
 ولكن ينبغي ان يتشوف الى أقصى مرثاه • وان يخرج من القوة الى الفعل
 كل ما تحتمله قواه • فان قلت اني فهمت الآن شدة الحاجة الى هذا الكتاب
 بما أوضحت من التحقيق • ثم اشتدت رغبتى بما أوردته من التشويق • واتضح
 لي غايته وثمرته فاوضح لي مضمونه.

(فاعلم) ان مضمونه تعليم كيفية الانتقال (٤) من الصور الحاصلة في
 ذهنك الى الامور الغائبة عنك • فان هذا الانتقال له هيئة (٥) وترتيب اذا

الفطري ويصح أن يكون مثالا لمن نال السعادة النظرية دون العملية باعتبار أن العقل العملي
 ليس له الا العمل والاشارة بالتنفيذ • لا غير. وانما يستمد الافكار من العقل النظرى
 (١) كان هذا اشارة الى رتبة الشقاوة أو التقليد •

(٢) قوله الطاعم الكاسي أي الواجد للطعم والكسوة

(٣) كما أشار اليها سابقا بقوله ولكن اقتدر أن ينال الخ وذلك لان دون رتبة الامامة
 والخلافة الوزارة ودونها الولاية ودونها من يتولى من قبلهما ويتصرف باذنهما واشارتهما
 الى غير ذلك (٤) دلتا هو المسمى بالفكر والنظر فانه ترتيب أمور معلومة تتأدى الى مجهول
 تصورى أو تصديقي

(٥) كترتيب الاعم على الاخص في التمرينات وككون الحد الاوسط محولا في الصغرى
 موضوعا في الكبرى في الشكل الاول

روعت أفضت الى المطلوب • وان أهملت قصرت عن المطلوب • والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب • فمضمون هذا العلم على سبيل الاجمال هذا • وأما على سبيل التفصيل فهو ان المطلوب هو العلم والعلم ينقسم الى العلم بنوات الاشياء ^(١) كعلمك بالانسان والشجر والسماء • وغير ذلك ويسمى هذا العلم تصوراً والى العلم بنسبة هذه القنات المتصورة بعضها الى بعض أما بالسلب أو بالاجباب كقولك الانسان حيوان والانسان ليس بحجر • فانك تفهم الانسان والحجر فهماً تصورياً لذاتهما • ثم تحكم بان أحدهما سلوب عن الآخر أو ثابت له ويسمى هذا تصديقا لانه يتطرق اليه التصديق والتكذيب ^(٢) • فالبحث النظري بالطالب ^(٣) اما ان يتجه الى تصور أو الى تصديق • والموصل الى التصور يسمى قولاً شارحاً فنه حد ومنه رسم • والموصل الى التصديق يسمى حجة فنه قياس ^(٤) ومنه استقراء وغيره • ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادي القول الشارح ^(٥) لما أريد تصوره

(١) يعني بمناها سواء تصور بمخائنها أو بوازم حقائقها وبناء على ما ذكره فالصور هو العلم بمعنى الشيء في ذاته بقطع النظر عن نسبه الى أمر آخر السلب أو الاجباب وهذا هو التصور القسم للتصديق • وقد يطلق على القسم الذي هو العلم فيقال حينئذ انه ان خلا عن الحكم فتصور ساذج والا فتصديق • وحجة الاسلام في كتبه خصص التصور لقسم فقطوسماه في محك النظر بالمعرفة قال لان أهل الفنة أطلقوها على العلم بالمفردات وسمى التصديق علماً لما أنه كثيراً ما يطلق على الادراك المتعلق بالمركات وهذا من بدائع الامام حفظه الله

(٢) قوله لانه يتطرق الخ أي لانه علم بما يتطرق اليه التصديق والتكذيب لفة وعرفاً علماً وان كان التكذيب قد يسمى تصديقا أيضاً في عرف أهل هذا الفن لانه علم بنسبة على وجه السلب والانتزاع (٣) قوله بالطالب متفق ينتجه الأكسي فنيه

(٤) قوله فنه الخ وذلك لان الاستدلال أما بالجزئي على الجزئي الجامع بينهما ويسمى تمثيلاً في عرف المناطقة وقياساً في عرف الفقهاء وإما بالجزئي على الكلبي ويسمى استقراء وإما بالكلبي على الكلبي أو الجزئي ويسمى قياساً منطقياً وهو المنتسب الى الاشكال الاربعه والصناعات الخمس التي أهل تمام الكلام فيه للتأخرون وغلبها يدور محور هذا الفن

(٥) يعني تعريف الاقوال الشارحة ومباديها ففي الكلام اكتفاء وكذا قوله وتعريف مبادي الحجة • واعلم أن الحجة والدليل والقياس مترادفة هي أهم من نحو البرهان والنظر والفكر أهم منها

حداً كان أو رسماً • وتعريف مبادي الحجة الموصلة الى التصديق قياساً كانت أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها • فان قلت كيف يجهل الانسان العلم التصوري حتى يفتقر الى الحد • قلنا بأن يسمع الانسان اسماً لا يفهم معناه كمن قال (١) ما الخلاء وما الملاء وما الملك وما الشيطان وما العقار • فتقول العقار هو الحجر • فان لم يفهمه باسمه المعروف (٢) أفهمه بحده وقيل ان الحجر شراب (٣) معتصر من العنب مسكر • فيحصل له علم تصوري بذات الحجر • وأما العلم التصديقي (٤) فبأن يجهل الانسان مثلاً ان للعالم صانعاً فيقول هل للعالم صانع • فتقول نعم للعالم صانع وتعرفه صدق ذلك بالحجة والبرهان على ما سنوضحه فهذا مضمون الكتاب وان أردت ان تعلم فهرست الابواب (فاعلم) انا قسمنا القول في مدارك العلوم (٥) الى كتب أربعة • كتاب مقدمات القياس • وكتاب القياس • وكتاب الحد وكتاب أقسام الوجود وأحكامه (الكتاب الاول) في مقدمات القياس ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه اقسام النظر في القياس الى أدنى والى أقصى (فنقول) المطلب الاقصى في هذا القسم هو البرهان المحصل للعلم اليقيني (٦) والبرهان نوع من القياس اذ القياس اسم عام • والبرهان اسم خاص لنوع منه • والقياس لا ينتظم الا بمقدمتين (٧) وكل مقدمة لا تقتلزم الا بمخبر عنه يسمى موضوعاً وخبر

(١) قوله كمن قال الخ أي كمن سم هذه الالفاظ فاستفهم عن ما فيها

(٢) يعني فان لم يقنع بالافهام باسمه الاشهر وهو السى بالتعريف اللفظي

(٣) قوله شراب جلس وقوله معتصر من العنب فصل بيد وقوله مسكر فصل قريب به يتم الحد

(٤) قوله وأما العلم التصديقي أي بأم أكيفية بالجهل بالعلم التصديقي والافتقار الى الحجة فبأن يجهل الخ

(٥) قوله مدارك جمع مدرك يعني منشأ ومأخذ الادراك سواء كان بعيداً أو قريباً

(٦) قوله المحصل للعلم اليقيني هذا هو وجه كونه المطلب الاقصى

(٧) فانه عبارة عن الاستدلال على صحة قضية ذات حدين بتوسيط حد ثالث بينهما يضم الى أحدهما مرة وإلى الآخر مرة ثانية فتحصل قضيتان بعد أن كان للوجود قضية واحدة فقط وأما كيفية التوسيط فتتنوع إلى الاشكال الاربع المشهورة

يسمى محمولا . وكل موضوع أو محمول يذكر في قضية فهو لفظ (١) يدل لاحتاحه على معنى فالقياس مركب . وكل فاعل في شيء مركب . فطريقه ان يحلل المركب الى المفردات ويبتدأ بالنظر في الآحاد . ثم في المركب . فلزم من النظر في القياس النظر فيما ينحل اليه القياس من المقدمات ومن النظر في المقدمات النظر في المحمول والموضوع اللذين تتألف المقدمات . ومن النظر في المحمول والموضوع النظر في الالفاظ والمعاني المفردة التي بها يتم المحمول والموضوع . ولزم من النظر في المقدمات النظر في شروطها فان كل مركب من مادة وصورة يجب النظر في مادته وصورته . وما هذا الا كمن يريد بناء بيت فحقه ان يهتم بافراز المواد التي منها يتركب كالطين والطين والحشب ثم يشتغل بالتصوير وكيفية التنضيد والتركيب . فكذلك النظر في القياس . فهذا بيان الحاجة الى هذه الاقسام . ولناخذ بعده في المقصود (الفن الاول) من كتاب مقدمات القياس في دلالة الالفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها الى المعاني وبيانه بسبعة تقسيمات (القسم الاول) ان تقول الالفاظ تدل على المعاني (٢) من ثلاثة أوجه متباينة (الوجه الاول) الدلالة من حيث المطابقة كالاسم الموضوع بأزاء الشيء . وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط

(١) هذا اما يلزم في القضايا للفظظة وأما المقولة فلا وعلى كل فالنظر في المعاني المفردة لازم وذلك ترك بعضهم الكلام على الالفاظ وابتدأ التليم والافادة بالكلام على المعاني المفردة
(٢) قوله الالفاظ تدل الخ ترك بيان ملعية الدلالة للظانعة وتقسيماتها الاولى وأخذ في بيان أقسام الدلالة اللفظية الوضعية أما كونها لفظية فلأن الدوال فيها ألفاظا وأما كونها وضعية فلأنها بتوسط الوضع أو لمدخلة الوضع فيها والوضع هو جعل اللفظ بأزاء المعنى أو دليلا على المعنى والدلالة المطلقة هي كون الشيء بحيث يفهم منه آخر وسمى الاول دالا والآخر مدلولاً فان كان منشأ الفهم العقل سميت الدلالة عقلية كدلالة تكلم الشخص من وراء جدار على وجوده وإن كان منشأ المادة والطبيعة سميت طبيعية كدلالة أح على وجع الصدر وإن كان منشأ الوضع والمجمل والاصطلاح القومى سميت وضعية وبقي انها تنقسم الى اللفظية وغير لفظية وإن الاقسام ستة وكل ذلك مشهور فلا داعي للتطويل في بسطه اهـ

(والآخر) ان تكون بطريق التضمن وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط ودلالة لفظ الانسان على الحيوان . وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الاعم الجوهري (الثالث) الدلالة بطريق الالتزام^(١) والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه مستتبع له استتباع الرقيق اللازم الخارج عن ذاته ودلالة الانسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها . والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن . فاما دلالة الالتزام فلا لانها ما وضعها واضع اللغة بخلافها لان المدلول فيها غير محدود ولا محصور . اذ لوازم الاشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر فيؤدي الى ان يكون القيد دليلا على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال (القسم الثاني) للفظ بالنسبة الى عموم المعنى وخصوصه . واللفظ ينقسم الى جزئي وكلي . والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه^(٢) عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك زيد وهذا الشجر وهذا الفرس^(٣) فان المتصور من لفظ زيد شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ زيد والسكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه . فان

(١) قوله بطريق الالتزام الخ اعلم أن الالتزام قيمان ذهني كدلالة السمي على البصر وخارجي كدلالة الإيجابية على السواد والذهني قيمان بين وغير بين فالاول ما لا يحتاج الى حد أوسط بخلاف الثاني والبين إما بالمعنى الاعم وهو الذي يحتاج القهني في الجزم بالزوم بين اللازم والملزوم الى استحضارهما معاً وإما بالمعنى الاخص وهو الذي لا يحتاج القهني فيه الى ذلك والمعتبر في الدلالة الالتزامية الزوم الذهني وقد شرط للتأخرون فيها الزوم بين بالمعنى الاخص وما أظن للمتقدمين شرطوا ذلك وإنما جعلوا التحويل على فهم السامع فهما فهم شيئاً خارجياً كان ذلك دلالة التزامية وشاهد ذلك قولهم انها دلالة غير منضبطة ولا لها حد محدود تقدير .

(٢) قوله نفس تصور معناه الخ هو المفهوم وكأنهم يشيرون بهذا ونحوه الى ان التصور والملم عن الصورة الحاصلة في ذهن

(٣) وكالمعرف بال الهدية ومدلول ضمير التكلم والمحاطب والنكرة المقصودة في بلية التداء كالمناف الى شيء من هذه

امتنع (١) بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه كقولك الانسان والقرس والشجر وهي أسماء الاجناس والانواع والمعاني السكينة العامة وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الالف واللام لاني معرض الحوالة على معلوم معين سابق كالرجل فهو اسم جنس فانك قد تطلق وتريد به رجلا معيناً عرفه المخاطب من قبل • فتقول اقبل الرجل فتكون الالف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل • فاذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل امما كلياً يشترك في الاندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال. فان قلت فاذا قلنا الشكل الكروي (٢) المحيط باثني عشر رجا فلك ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة الا واحد فكيف يكون الاسم كلياً والمسمى واحد وقد دخل الالف واللام المقتضى لاستغراق الجنس عليه فيقال لك ان هذا كلي لاننا نشترط ان يكون الداخل تحته موجودا بالفعل بل يجوز ان يكون موجودا بالقوة والا مكان ولو قدر وجوده لكان داخلاً فيه لا محالة وهو قبل الوجود داخل لا كما سم زيد فانه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً • فان قلت فاذا قلنا الاله الحق هكذا فكيف يكون هذا كلياً ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً وكذلك قولنا (٣) الشمس على

(١) قوله فان امتنع أي وقوع الشركة وذلك كلفظ واجب الوجود فان مفهومه من حيث هو مفهوم كلي ولكن الموجود خارجاً فرد واحد يستحيل ثاب له بدليل غير مفهوم اللفظ وهو دليل الوحدة بل قد يكون الكلي لا فرد له خارجاً أصلاً كالاعتناء والكيبياء وشريك الواجب وضده

(٢) قوله الشكل الكروي الخ يشير به الى ذلك البروج وانما الموجود منه على مذاق القدماء فرد واحد كما أن الفلك الاعظم المسمى بالاطلس كذلك وكما ان الشمس والقرس كذلك والشمس في التمثيل الكلي ذي الفرد الواحد التمثيل بالشمس ولكن المصنف ابي الجود

(٣) قوله وكذلك قولنا الشمس الخ قال بعض المتفلسفة هذا على ما كان يظنه المتقدمون من أنه لا شمس الا تلك التي تضيء نهارنا وأما اليوم فقد أظهر الاكتشاف شمساً كشمسنا تضيء في عوالم كمالنا أقول ولكن من طالع نظره في كتب الحكمة القديمة وعرف ما ترمى اليه تماماً يبرهن أن أمثال هذا السلام لا يرد عليهم فتأمل

أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى فانه يتمين الداخل تحته تعين شخص زيد في التصور من لفظ زيد . فيقال لك اللفظ كلي وامتناع وقوع الشركة فيه ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه بل للمعنى خارج عنه وهو استحالة وجود الهين للعالم ولم نشترط في كون اللفظ كلياً الا ان لا يمنع من وقوع الشركة فيه نفس مفهوم اللفظ وموضوعه فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما ان الكلبي ثلاثة أقسام قسم (١) توجد فيه الشركة بالفعل كقولنا الانسان اذا كانت الاشخاص منه موجودة . وقسم توجد الشركة فيه بالقوة كقولنا الانسان اذا اتفق ان لم يبق في الوجود الا شخص واحد . والكرة المحيطة بأثنى عشر برجاً اذ ليس في الوجود الا واحد . وقسم لاشركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالإله وهو مع ذلك كلي لان المنع ليس هو من موضوع اللفظ وحمله بخلاف لفظ زيد (فائدة فقهية) قد اختلف الاصوليون في ان الاسم المفرد اذا اتصل به الالف واللام هل يقتضى الاستغراق . وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل الدينار افضل من الدرهم والرجل خبز من المرأة فظن الظانون انه من حيث كونه اسماً فرداً لا يقتضى الاستغراق لمجردده ولكن فهم العموم بقرينة التسمير وقرينة التفضيل للذكر على الانثى انما هو لعلنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ونقصان الانوثة عن الذكورة . وأنت اذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلبي فهمت زلل هؤلاء بجعلهم أن اللفظ الكلبي يقتضى الاستغراق بمجردده ولا يحتاج الى قرينة زائدة فيه . فان قلت ومن أين وقع لهم هذا الفلظ فستفهم ذلك من القسمة الثالثة .

القسم الثالث

(في بيان رتبة الالفاظ من مراتب الوجود)

(اعلم) ان المراتب فيما قصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة فان للشيء

(١) وهذا القسم ضربان ضرب متناهي الافراد مع كثرتها والمشهور التمثيل له بالكوكب وقسم غير متناهي الافراد والمشهور التمثيل له بالنفس الناطقة تعلى القول بمحدوثها وبطلان التناسخ ثم بقي من الاقسام مالا ما صدق له أصلاً كالمتاع وشريك الباري ولا يخفى بعد هذا وجه ضبط الاقسام .

وجوداً (١) في الاعيان ثم في الازهان . ثم في الالفاظ ثم في الكتابة . فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الاعيان فالـم يكن لشيء ثبوت في نفسه لم يرسم في النفس مثاله ، ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به اذ لامعنى للعلم الا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم وما لم يظهر هذا الاثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الاثر ، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الاصوات والحروف لا ترسم كتابة للدلالة عليه ، والوجود في الاعيان والاذهان ، لا يختلف بالبلاد والامم بخلاف الالفاظ والكتابة فانهما دالتان بالوضع والاصطلاح ، وعند هذا تقول من زعم ان الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق ظن (٢) انه موضوع بازاء الموجود في الاعيان فانها

(١) فان لشيء وجوداً الخ الوجود الاول هو المسمى بالوجود الحقيقي والمخارجي والمعنى الاصيل والاصيل . والثاني هو المسمى بالوجود الظل والظني وغير المتاصل وهو الذي لا ترتب عليه الاحكام الخارجية واما الوجودان الاخران فبسميتهما وجودين لشيء مجازية اذ ليس فيها الا صوت ونقش لحسب . قيل وعلى منعب المتكلمين من انكار الوجود الذهني لا يكون لشيء الا وجود واحد ولكن الحق ان انكارهم له ليس من جميع الوجوه . قال بعض المحققين ليس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهني انه لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئاً أو صدقنا به لان حصولها عنده في الواقع يهديه لا ينكره الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث مخلوق عندهم والمخلق انما يتلقى بأعيان الموجودات بل على معنى أن الأشياء الخارجية بأفئسها لا توجد في القهن فهم لا ينفون الوجود عن صور الأشياء وأشباحها بل عن نفس تلك الأشياء وما هيأتها بشهادة أدلتهم حيث قالوا لو حصلت النار في الازهان بتصورها لما احترقت بما فأتت ترى من أمثال هذا الدليل اهم لا ينفون حصول الشبح الناري في القهن بل حصول نفس النار كما ذهب اليه محققو الحكماء وان كان لكلام أهل التحقيق من الحكماء وجه دقيق ينكره من ينكره ويعرفه من يعرفه فتدبر .

(٢) قال بعض المحققين القول بان الالفاظ موضوعة بازاء الأمور الخارجية ظاهر البطلان لان كثيراً من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت ولأن الموضوع له يجب أن يكون معلوماً بالذات والامر الخارج معلوم بالعرض لا بالذات والا لا تنمي العلم باتفاقه اهـ يعني فالالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية من حيث هي وهو منهج أهل التحقيق كالشيخ الرئيس وللعلم الثاني اهـ

أشخاص معينة إذا الدينار الموجود شخص معين فإن جمعت أشخاص سميت
دنانير ولم يعرف ان الدينار الشخصي المعين يرسم منه في النفس أثره مثال
وعلم به وتصور له وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير
الموجودة والممكن وجودها فتكون المصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها
لكل دينار يفرض صورة كلية لاشخصية فإن اعتقدت ان اسم الدينار دليل
على الأثر في النفس لاعلى المؤثر وذلك الأثر كلي كان الاسم كلياً لا محالة وما
قدمناه من الترتيب يعرفك ان الالفاظ لها دلالات على مافى النفوس وما في
النفوس مثال لما في الاعيان ، وسيأتي مزيد بيان للعاني الكلية المرتسمة في
النفوس بسبب مشاهدة (١) الاشخاص الجزئية في كتاب أحكام الوجود ولواحقه

القسم الرابع للفظ

﴿ قسمته من حيث افراده وتركيبه ﴾

(اعلم) أن اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب، والمركب ينقسم الى مركب
ناقص والى مركب تام فهي ثلاثة أقسام (الاول) هو المفرد وهو الذي لا يراد

(١) قوله بسبب مشاهدة الاشخاص الجزئية قال أرباب الحكمة الانسان في مبدأ الفطرة
خال عن محقق الأشياء وقد أعطى آلات تميزه في ذلك وهي الحواس الظاهرة والباطنة فإذا
أحس بأمر جزئية مراراً عديدة أقبل العقل على تعريضها من الفوضى الترية كالكلم والكيف
والاين والوضع وهي الأمور المخصصة لها والتي هي غير ضرورية في ماهياتها حتى يصير تلك
الترية كلية ثم قبل لما بين الأمور الكلية من المشاركات والمباينات كان الحس ولكن حس
البصر إذا أدرك شجرة أو انساناً أو فرساً تأدت تلك الصورة الطبيعية من الحس الى الخيال
وهو من الحواس الباطنة ثم أقبلت القوة الإدراكية المعقولات على هذه الصور فألتفتها متفكة
في أشياء ومختلفة في أخرى فبرزت للتفكير وهي الجسمية عن المختف فيه وهي الحيوانية
والنباتية وميزت الحيوانية المتفق فيها بين الانسان والفرس عما اختلف فيه من الانسانية
والفرسية فهذا وجه اقتناس للمعاني الكلية ثم رتب على هذه المدركات أحكاماً عقلية أخرى وهي
السماة بالمعقولات الثواني من القاتية والرضية واللوسوعية والمحدولة ونحوها ثم أغلقت في أعماقها
التركيب مما يحتمل التصديق والتكذيب وما لا يحتملها.

بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً حين (١) هو جزؤه كقولك عيسى وإنسان فإن
جزءي عيسى وهما عي وسا وجزءي إنسان وهما ان وسان ما يراد بشيء منهما
الدلالة على شيء أصلاً ، فإن قلت فما قولك في عبد الملك فاعلم انه أيضاً مفرد
إذا جعلته اسماً علماً كقولك زيد ، وعند ذلك لا تريد بمعد دلالة على معنى
ولا بالملك دلالة على معنى ، فكل منهما من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء
فيكونان كأجزاء اسم زيد وهما إيمان في الصورة جملاً اسماً واحداً كعبدك
ومعد يكرب ، فإن اتفق أن يكون المسمى به عبداً للملك تحقيقاً فيكون هذا
الاسم مطلقاً عليه من وجهين (٢) . (أحدهما) في تعريف ذاته فيكون الاسم
مفرداً (والآخر) في تعريف صفته في عبودية الملك فيكون قولك عبد الملك
وصفاً له فيكون مركباً لا مفرداً . فافهم هذه الدقائق فإن مثار الغالط (٣) في
النظريات تنشأ من إهمالها (والمركب التام) (٤) هو الذي كل لفظ منه يدل على
معنى والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه فيكون من اسمين
ويكون من اسم وفعل . والمنطقي يسمى الفعل كلمة والمركب الناقص بخلافه (٥)
فقولك زيد يمشي والناطق حيوان مركب تام . وقولك في الدار أو الإنسان
مركب ناقص لأنه مركب من اسم وأداة لاسمين ولا من اسم وفعل فإن
مجرد قولك زيد في أو زيد لا لا يدل على المعنى الذي يراد بالدلالة عليه في

(١) قوله حين هو جزؤه فيه تبيين على خطأ للمفرد المفرد بقولهم ما لا يدل جزؤه على
جزء المعنى المقصود زاعمين أنه قد يدل لكن لا على جزء المعنى المقصود وبذلك الزعم
جاءوا للجزء أنفسهم أربعة موهومة مبينة على الوهم وهم المروفون بتطويل الكلام في الإوهام
لا في دقائق المفاهيم فتبصر

(٢) قوله من وجهين الخ فيكون الاسم حيث من قيل المشترك .

(٣) قوله فإن مثار الخ يدل على أهمية ما ألفتناك إليه سابقاً

(٤) قوله والمركب التام أقول ينقسم إلى أقسام ثلاثة خبر وطلب وتبيين ومما فيها مشهورة
وذكر المصنف من الأمثلة مثال الأول فقط

(٥) قوله والمركب الناقص الخ يعني أنه ما لا يصح السكوت عليه وينقسم إلى التقيدي
كالحيوان الناطق وغلام زيد وغير التقيدي وهو الذي مثل ٥ للمصنف قسمه سبعة

المحاورة ما لم يقل زيد في الدار أو زيد لا ينظم فانه بذلك الاعتزان والتتيم
يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه .

القسم الخامسة

﴿ لفظ المفرد في نفسه ﴾

اللفظ اما اسم أو فعل أو حرف ولندكر حد كل واحد على شرط المنطقين
لتكشف أقسامه . فنقول (الاسم) صوت (١) دال بتواطؤ مجرد عن الزمان
والجزء من أجزائه لا يدل على اتزاده ويدل على معنى محصل . ولما كان الحد
مركبا من الجنس والفصول وتذكر الفصول للاحترازات كان قولنا صوت
جنسا . وقولنا دال فصلا يفصله عن العطاس والنخضة والسعال وأمثاله .
وقولنا بتواطؤ يفصله عن نباح الكلب فانه صوت دال على ورود وارد
لكن لا بتواطؤ . وقولنا مجرد عن الزمان احترازاً عن الفعل نحو قولنا يقوم
وقام وسيقوم فان كل واحد صوت دال بتواطؤ . وقولنا الجزء من أجزائه
لا يدل على اتزاده احترازاً عن المركب التام كقولنا زيد حيوان فان هذا
يسمى خبراً وقولاً لا اسماً . وقولنا يدل على معنى محصل احترازاً عن الأسماء
التي ليست محصلة كقولنا لا انسان فانه لا يسمى اسماً مع وجود جميع أجزائه
الحد فيه سوى هذا الاحتراز فان قولنا لا انسان قد يدل على الحجر والسماء
والبقرة . وبالجملة على كل شيء ليس بانسان فليس له معنى محصل انما هو دليل
على نفي الانسان لاعلى اثبات شيء (واما الفعل) وهو الكلمة فانه صوت
دال بتواطؤ على الوجه الذي ذكرناه في الاسم انما يباينه في انه يدل على

(١) قوله الاسم صوت الخ هذا تعريف لما يطلق عليه الاسم بالحقيقة والوضع الاول لالكل
ما يطلق عليه لفظ الاسم والا فن أقسام الاسم غير المحصل كما سيأتي للمصنف في آخر
هذه القسمة والاسم غير المحصل يطلق عليه أنه اسم لان حرف السلب فيه لم يوضع للسلب كما
يوضع له في القضايا . قال العلامة ابن سهلان ولفظة لا وان كانت للسلب فلا تدخل ههنا للسلب
وليس فيها ايجاب ولا سلب بل تصح أن توجب وتسلم وان توضع للإيجاب . والسلب اهـ

معنى وقوعه في زمان كقولنا قام ويقوم يكفي في كونه فعلا ان يدل على الزمان فحسب . فان قولنا أمس واليوم وغداً وغام أول ومضرب الناقصة ومقدم الحاج يدل على الزمان وليس بفعل بحيث ان الفعل يدل على معنى وزمان يقع فيه المعنى فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره فاذا الفرق بين الاسم والفعل تضمن معنى الزمان فقط (وأما الحرف) وهو الاداة فهو كل ما يدل على معنى لا يمكن ان يفهم بنفسه مالم يقدر اقتران غيره به مثل من وعلى وما أشبه ذلك . وقد أوجز هذه الحدود فقل في الاسم انه لفظ مفرد يدل على معنى من غير ان يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الازمنة الثلاثة ثم منه ما هو محصل كزبد ومنه ما هو غير محصل (١) كما اذا اقترن به حرف سلب فقل لا انسان (والكلمة) هي لفظة مفردة (٢) تدل على معنى وعلى الزمان الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما (٣) غير معين والحرف أو الاداة (٤) ما لا يدل على معنى الا باقترانه بغيره .

القسم السادس

في نسبة الالفاظ الى المعاني

(اعلم) ان الالفاظ من المعاني على أربعة منازل : المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة (أما المشتركة) فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة . وينبوع (١) قوله ومنه ما هو غير محصل الخ كما ان منه ما هو قائم ومنه ما هو مصرف أي متغير تنيراً اعرايياً كبرق من قولك تألق برق (٢) قوله والكلمة الخ تنقسم أيضاً الى عمدة وغير عمدة واهرة وقائمة لكن القائمة ما دل على الزمن الحاضر والمصرف ما دل على أحد الزمتين اللذين عن جنيته (٣) قوله لموضوع ما الخ فان ضرب مثلاً يدل على ضرب منسوب الى ضارب غير معين . (٤) قوله والحرف الخ يدل في الاداة على الاصطلاح المنطقي نحو هو والكهات الوجودية وما تصرف منها ككان الناقصة واسم للفاعل المشتق منها فهذه الكلمات والاسماء من قبيل الادوات اذ لا دلالة لها بذاتها دون ما يقرن بها .

الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق (وأما المتواطئة) (١) فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها كدلالة اسم الانسان على زيد وعمرو . ودلالة اسم الحيوان على الانسان والفرس والطير لانها مشاركة في معنى الحيوانية والاسم بازاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ بخلاف العين على الباصرة وينبوع الماء (واما المترادفة) فهي الاسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار . فان المسمى بهذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والاسامي مترادفة عليه (وأما المتزايلة) فهي الاسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب فانها ألقاظ مختلفة تدل على معاني مختلفة بالحد والحقيقة . والمشارك ينبغي ان يجتنب استعماله في المخاطبات فضلا عن البراهين . وأما المتواطئة فتستعمل في الجميع لاسيما البراهين .

ارشاد الى منزلة قديم

في الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس احدهما بالآخر

فان المشتركة في الاسم هي المختلفان في المعنى المتفقان في الاسم حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة وتقابلها المتواطئة وهي المشتركان في الحد والرسم المتساويان فيه بحيث لا يكون الاسم لاحدهما بمعنى الا وهو للآخر بذلك المعنى فلا يتفاوتان بالاولى والآخرى والتقدم والتأخر والشدة والضعف كاسم الانسان لزيد وعمرو . واسم الحيوان لفرس والثور . وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد في نفسه ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى ولنسمه اسما مفككا وقد لا يكون المعنى واحداً ولكن يكون (١) قوله وأما المتواطئة أقول منها الكليات الخمسة فانها بالنسبة الى جزئياتها متواطئة واقعة عليها بالسوية وينبغي هذا للوضع بحيث هل يجمع التشكيك في الدائيات أم لا فيه نزاع بين المشائين والاشراقين .

بينهما مشابهة ولنسمه متشابهاً (أما الأول) فكالوجود الموجودات فانه معنى واحد في الحقيقة ولكن يختلف بالاضافة الى التسميات فانه للجوهر قبل ما هو للعرض (١) ولبعض الاعراض قبله لبعض آخر فهذا بالتقدم والتأخر . وأما المقول بالاولى والاخرى فكالوجود أيضاً فانه لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره . وماله الوجود من ذاته أولى وأخرى بالاسم . وأما المقول بالشدة والضعف فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كالبياض للعاج والثلج فانه لا يقال عليهما بالتواطؤ المطلق المتساوي بل أحدهما أشد فيه من الآخر . أما الحيوان لزيد وعمره . والفرس والثور فلا يتطرق اليه شيء من هذا التفاوت بحال . فقد ظهر بهذا للفرق أنه قسم آخر- والمشكك قد يكون مطلقاً كما سبق وقد يكون بحسب النسبة الى مبدأ واحد كقولنا طيب للكتاب والمبضع (٢) والدواء او لانتسابه الى غاية واحدة كقولنا صحاً لدواء والراضة والغصدا . وقد يكون الى المبدأ وغاية واحدة (٣) كقولنا لجميع الاشياء انها إلهية . (وأما اللذان لا يجمعهما معنى واحد ، ولكن بينهما تشابه ما) كالإنسان على صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان وعلى الإنسان الحقيقي فليس هذا بالتواطؤ إذ يختلفان بالحد فحد هذا حيوان ناطق مائت . وحد ذلك شكل صناعي يحاكي به صورة حيوان ناطق مائت — وكذلك القاعة للحيوان والسرير حده في أحدهما أنه عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ويمشي به . وفي الآخر أنه جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ليقبله ولكن نجد بينهما شبهة في شكل أو حال .

(١) قوله فانه للجوهر الخ وأيضاً ولبعض الجواهر أقدم منه لبعض آخر كالعقل باصطلاح المحكمة والنور المحسوس بلسان الله فانه قبل غيره من الجواهر . قوله ولبعض الاعراض الخ فان مقوله الوضع أقدم من مقوله الالين ومثلي فتدبر .

(٢) قوله المبضع بوزن الذير وهو ما يوضع به العرق أي يشق .

(٣) قوله وقد يكون الى مبدأ وغاية واحدة اعلم أن الحكماء يقولون بان اقدمه وجل غاية الأشياء كما أنه مبدؤها وأنه صير الشكل وذلك بيان وتفصيل يليقان بمواضعهما من المحكمة والملة .

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعا متقدما ويكون منقولاً الى الآخر فان أضيف اليهما سمي متشابه الاسم وان أضيف الى المتقدم منهما سمي موضوعاً وان أضيف الى الاخير سمي منقولاً . ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام (الاول) أن يكون في صفة قارة ذاتية كصورة الانسان (والثاني) أن يكون في صفة اضافية غير ذاتية كاسم المبدأ لطرف الخط والعملة (والثالث) أن يكون التشابه جارياً في أمر بعيد كالكلب لنجم مخصوص (١) والحيوان اذ لا تشابه بينهما الا في أمر بعيد مستعار لان النجم رؤي كالنابح للصورة التي كالانسان ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للانسان فسمى باسمه . ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشارك المحض فانه لاجرة بمثل هذا الاشتباه فقد صارت الاسامي بهذه القسمة ستة متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشتركة ومشككة ومتشابهة لان العقل اذا قسم الشيء الى ستة أقسام فيحتاج الى ست عبارات في التفهيم .

ارتداد الى منزلة قديم

﴿ في المتباينات ﴾

ولا يخفى ان الموضوعات اذ تباينت مع تباين الحدود فالاسامي متباينة متزايلة كالقوس والحجر ولكن قد يتحد الموضوع ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات فيظن انها مترادفة ولا تكون كذلك (٢) فن ذلك ان يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه . والاخر من حيث له وصف كقولنا سيف وصارم فان الصارم دل على موضوع موصوف بصفة الحدة (١) قوله لنجم مخصوص هو الشمري كوكب يطلع بعد الجوزاء في شدة الحر وتسمى الجوزاء بصورة الجبار لانها على صورة ملك متوج جالس على كرسى . (٢) قوله ولا تكون كذلك لان الترادف ليس هو الاتحاد في الذات والمال صديق فحسب بل لا بد من الاتحاد مفهوماً .

بخلاف السيف . ومن ذلك ان يدل كل واحد على وصف للموضوع الواحد كالصارم والمهند فان أحدهما يدل على جدته والآخر على نسبته . ومن ذلك ان يكون أحدهما بسبب وصف . والآخر بسبب وصف الوصف كالناطق والقصيح . ومن المتباينة المشتق والمنسوب مع المشتق منه والمنسوب اليه كالنحو والنحوي والحديد والحديد . والمال والمتمول . والعدل والعاذل . فان العادل لو سمي عدلاً كما سميت العدالة عدلاً كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم ^(١) ولكن غيّرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الاول وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى فسمى مشتقاً .

القسم السابعة

﴿ اللفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات ﴾

(اعلم) ان اللفظ المطلق على معاني مختلفة ثلاثة أقسام : مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك (أما المستعارة) فهي ان يكون اسم دالاً على ذات الشيء بالوضع ودائماً من أول الوضع الى الآخر ولكن يلقب به في بعض الاحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبته للاول على وجه من وجوه المناسبات من غير ان يجعل ذاتياً للثاني وثابتاً عليه ومنقولاً اليه . كلفظ الأم فانه موضوع للوالدة ويستعار للارض يقال إنها أم البشر . بل ينقل الى العناصر الاربعة فتسمى أمهات ^(٢) على معنى انها أصول . والأم أيضاً أصل

(١) قوله باشتباه الاسم عبارة غيره باشتراك الاسم ولعله يريد ان اطلاق العدل على العادل بالمبالغة وعلى العدالة من قبيل الحقيقة والمجاز وهو صحيح . وأما غيره فلهه يريد الاطلاق العلمي . وقوله ولكن راجع لاول الكلام لا لقوله فان

(٢) قوله فتسمى أمهات ومن ذلك تسمية السمات بالآباء حيث يرى الحكماء انها وسائل الفيض ومصادر الاستمدادات الفاضة على عالم المنصريات ومن لطائف الشيخ اليوناني أحد حكماء يونان . قوله ان أمك لقديمة لكنها فقيرة وعناء وان أباك فحدث لكنه جواد مدبر يريد بهما الميولي والصورة .

للولد فهذه المعاني التي استعير لها لفظ الأم ، لها أسماء خاصة بها ، وانما تسمى بهذه الاسامي في بعض الاحوال على طريق الاستعارة ، وخصص باسم المستعار لان العارية لا تلوم وهذا أيضاً يستعار في بعض الاحوال (وأما المنقول) فهو ان ينقل الاسم عن موضوعه الى معنى آخر ويجعل اسما له ثابتاً دائماً . ويستعمل أيضاً في الاول خيصير مشتركاً بينهما كاسم الصلاة والحج ولفظ الكافر والفاسق وهذا يفارق المستعار بأنه صار ثابتاً في المنقول اليه دائماً ويفارق الخصوص باسم المشترك بان المشترك هو الذي وضع بالوضع الاول مشتركاً للمعنيين لاعلى انه استحقه أحدُ المُسمَّين . ثم نقل عنه الى غيره اذ ليس لشيء من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر سبق الى استحقاق اسم العين بل وضع لكل وضعا متساوياً بخلاف المستعار والمنقول . والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين دون المواظ والخطايات والشعر بل هي أبلغ باستعماله فيها . وأما المنقول فيستعمل في العلوم كلها لميسر الحاجة اليها اذ واضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يفرد لها بالاسامي فاضطر غيره الى النقل فالجوهر وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي والتكلم نقله الى معنى حصله في نفسه وهو أحد اقسام الموجودات (١) وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات (وأما المشتركة) فلا تؤثر بها في البراهين خاصة (٢) ولا في الخطايات الا اذا كانت معها قرينة وهي أيضاً أقسام منها ما يقع في أحوال الصيغة كالاسم الذي يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو المختار فانك تقول زيد مختار والعلم مختار . وأحدهما بمعنى الفاعل . والآخر بمعنى المتعول وكالمضطر وأشباهه . ومنها ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة

(١) قوله وهو أحد اقسام الموجودات يعني الاجناس المشتركة الآتي بيانها
(٢) قوله خاصة يعني على الوجه الاخص فان اللازمين شروطاً كثيرة أدى اليها شدّة الاختياط فكيف يسوّغ استعمال المشترك فيها

في الحقيقة لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها كالحى (١) الذي يطلق على الله وعلى الانسان وعلى النبات والنور الذي يطلق على المدرك بالبصر المضاد للظلام . وعلى العقل الهادي الى غوامض الامور فان قال قائل فما مثال المستعار . قلنا مثاله استعارة أطراف الحيوان لنير الحيوان كقولهم رأس المال . وجه النهار . عين الماء . حاجب الشمس . أنف الجبل . ريق المزن . يد الدهر . جناح الطريق . كبد السماء . وكقولهم بين سمع الارض وبصرها . وكقولهم أبدى للشر نأجذيه . ودارت رحي الحرب . وشابت مفارق الجبال . وكقولهم الشيب عنوان الموت . والرشوة رشا الحاجة . العيال سوس المال . الوحدة قبر الحى . الارجاف زند الفتنة . الشمس قطيفة مباحة للساكين . ومن استعارات القرآن (وانه في أم الكتاب لتنفذ به أم القرى ومن حولها . واخضض لهما جناح الذل من الرحمة . والصبح اذا تنفس . فاذاقها الله لباس الجوع والخوف . كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله . أحاط بهم سرادقها . فا بكت عليهم السماء والارض . واشتعل الرأس شيبا . فصب عليهم ربك سوط عذاب . ولما سكنت عن موسى الغضب) ونظائره مما يكثر . وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه . فان قيل فما معنى المجاز . قلنا قد يراد به المستعار فالعنى انه قد تجاوز عن وضعه . وقد يراد به ما يقتضى الحقيقة . وفي الاطلاق خلافه كقوله (واسأل القرية) اذ المسئول بالحقيقة أهل القرية لا نفس القرية . فهذه أمور لفظية من أهمها ولم يحكمها في مبدأ نظره كثر غلطه ولم يدر من أين أتى .

(١) قوله كالحى الخ اعلم أن الخواص يرون أن اطلاق الصفات المشتركة بين الواجب والممكن على كل بالاشتراك المجرد وذلك بحث شريف جدا انما يتم راعته للراضون بالعلوم الحسكية بقول الارتياض وأما كون اطلاق النور على الحى وعلى العقل بالاشتراك فيشبه أن يكون بينا .

الفن الثاني

﴿ في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها الى بعض ﴾
والفرق بين هذا الفن والذي قبله ان الاول نظر في اللفظ من حيث يدل
على المعاني — وهذا نظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه وان كان يدل
عليه باللفظ اذ لا يمكن تعريف المعاني الا بذكر الالفاظ . ويتضح الغرض
من هذا الفن بانواع من القسمة .

القسم الاول

(في نسبة الموجودات الى مداركنا)

فليعلم ان نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها وهي منقسمة الى محسوسة
والى معلومة بالاستدلال (١) لا تبأثر ذاته بشيء من الحواس . فالمحسوسات
هي المدركات بالحواس الخمس كالالوان ويتبعها معرفة الاشكال والمقادير وذلك
بحاسة البصر وكالاصوات بالسمع . وكالطعوم بالذوق . والروائح بالشم .
والخشونة والملاسة . واللين والصلابة والبرودة والحرارة . والرطوبة واليبوسة
بحاسة اللمس . فهذه الامور ولو احقها تبأثر بالحواس أي تتعلق بها القوة
المدركة من الحواس في ذاتها . ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بأثاره ولا
تدركه الحواس الخمس (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) ولا تناله
ومثاله هذه الحواس نفسها فان معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة .

(١) قوله والى معلومة الخ يعني بها قدس سره — الأمور للنوعية الثابتة التي هي حقائق
الأشياء على التحقيق المتيقن بالقبول عند أرباب الفهوم والعقول . واليها الاشارة بقوله عليه
السلام (اللهم أرنا الأشياء كما هي) ويقول الحكماء الحكمة هي معرفة حقائق الأشياء على
ما هي عليه . ولهذا القسم الف قدس سره كتاب للضنون به على غير أهله .

والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس (١) ولا يدركها الخيال أيضا — وكذلك القدرة والعلم والارادة بل الخوف والحجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق شيء من حواسنا بها • فنكتب بين أيدينا عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتابة وادركته استدلالاً بفعله • ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البيضاء وإن كان هذا مبصراً وتلك المعاني غير مبصرة بل أكثر الموجودات معلوم (٢) بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس • فلا ينبغي أن يعظم عندك الاحساس وتظن (٣) أن العلم المحقق هو الاحساس والتخيل وإنما لا يتخيل لاحقيقة له • فانك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير وأنت تعلم أن تصرف الخيال خطأ وإن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس عن الشكل واللون والتحيز والتقدير ولا ينبغي (٤) أن تنكر دلالة العقل على أمور يأبها الخيال • وننبهك الآن

(١) قوله والقوة المدركة لا تحس الخ فانها أمر معنوي بل أمر كلي والامريات والدقولات والكليات من مدركات العقل المجرد المقدس عن الجهات
(٢) قوله بل أكثر الموجودات الخ فان عالم العقل بل وعالم المثال أيضا أوسع مجالا وأوسع نطاقاً وأكبر احاطة

(٣) قوله وتظن الخ قد أشار في أكثر كتبه إلى طوائف الظانين هذا الظن وإن منهم الملاحدة ومن يلحق بهم وعبد الاوثان والنيران والتنجيم والجسمة والكرامية وسائر المشبهة • واعلم أن هذا الظن هو أصل الخطر عظيم فليقتبه له اخواني طلبة العلوم سدناً اقله جميعاً لما فيه نجاتنا آمين

(٤) قوله ولا ينبغي الخ اعلم أن التقيد بقيد الخيال ملشأ كثير من العقائد الفاسدة بل أصل الاتحاد ولولاه لم نزل اليوم من يتبعج بالاتحاد مستدلاً بأنه لا يفهم وجود شيء من لا شيء وقد شاعت هذه الشبهة في هذا العصر حتى اعتقد شرذمة أنها حجة وفكلام مهم بحث لا يحتمله هذا الموضع

على منشأ هذا الالتباس . فتأمل ان المدركات الاول للانسان في مبدأ فطرته حواسه فكانت مستولية عليه . ثم الاغلب من جعلها الابصار الذي يدرك الالوان بالقصد الاول والاشكال على سبيل الاستتباع . ثم الخيال ^(١) يتصرف في المحسوسات وأكثر تصرفه في المبصرات فيركب من المراتب أشكالاً مختلفة آحادها سرئية ، والتركيب من جهة . فانك تقدر ان تخيل فرسا له رأس انسان وطائراً له رأس فرس ولكن لا يمكن ان تصور أحاداً سوى ما شاهده البتة حتى انك لو أردت ان تخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً لم تقدر عليه وانما غايتك ان تأخذ شيئاً مما شاهده فتغير لونه مثلاً كتفاحة سوداء فانك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركبتهما أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة . فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت لان الخيال يتبع الابصار ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط ولا يزال الخيال متحركاً في التركيب والتفصيل مستولياً عليك بذلك فهم حصل لك معلوم بالاستدلال انبث الخيال محققاً نظره نحوه طالبا حقيقته بما هو حقيقة الاشياء عنده ولا حقيقة عنده الا للون أو الشكل فيطلب الشكل واللون وهو ما يهركه البصر من الموجودات حتى لو تأملت في ذات الرائحة تأملا خيالياً طلب الخيال للرائحة شكلاً ولونا ووضعاً وقدراء كاذباً فيه وجارياً على مقتضى جبلته . والمجب انك اذا تأملت في شكل متلون لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته ومما حظا الشم والذوق . واذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر وهو اللون والشكل مع ان الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعاً ولكن لما

(١) قول ثم الخيال أراد به قدس سره القوة المتصرفة الساكنة في الوسط والمسماة بالمتخيلة تارة وبالتفكير أخرى وهذه القوة ادراك المدومات كغير من الزئبق بل ادراك المستحيلات ومنها يتقن الجواب لمن سأل قال كيف تدرك المستحيل وهو غير موجود مع ان العلم هو تمثيل الموجود الخارجي في الذهن والمفرد الجواب المذكور في مبسوطات الكتب الميزانية لتناذر كالبسيط بالمقاييس والمركب بالمقاييس وادراك الاجزاء قد يدرك

كان الفه لمدركات البصر أشد وأكثر صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ
فاذا عرضت (١) على نفسك علمك بصانع العالم وانه موجود لا في جهة طلب
الخيال له لونا وقدر له قربا وبعداً واتصالا بالعالم واتصالا الى غير ذلك مما
شاهده في الاشكال المتلوة ولم يطلب له علما ورائحة . ولا فرق بين الطعم
والرائحة واللون والشكل فالكل من مدركات الحواس . فاذا عرفت انقسام
الموجودات الى محسوسات والى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحواس والخيال
فاعرض عن الخيال رأساً وعول على مقتضى العقل فيه فقد ظهر لك انقسام
الموجود الى محسوس وغيره .

القسم الثاني للجمهوريات

(باعتبار نسبة بعضها الى بعض بالمعوم والخصوص)

(اعلم) ان معنى من المعاني الموجودة . وحقيقة من الحقائق الثابتة اذا
نسبتها الى غيرها من تلك المعاني والحقائق وجدتها بالاضافة اليه اما أعم (٢)

(١) قوله فاذا عرضت الخ ومثل ذلك زعم الوهم ان العالم اما الاء غير متناهي أو متناهي
الى خلا غير متناهي وزعمه ان لهيولى والمقل جهة ما الى غير ذلك من الوهميات الكاذبة
(٢) قوله اما أعم الخ بقى من النسب التباين ولعله لم يعتبر النسبة الا فيما بينها علاقة
وارتباط فأمل . وقد أوجز للصنف هنا غاية الایجاز ومع هذا فانا نشير هنا إلى مسألة
عويصة من أعوص المشاكل التي حار فيها الجامدون من المقولات على نحو فن الكلام الذين
لم يريدوا أن يتجاوزوا من المشهورات الى اليقينيات الصافية والمقولات الصريحة الكاشفة .
فنقول ان هؤلاء المتأخرين اعترضوا على تعريف التباين بنحو الالشيء واللا يمكن بان
جعلهما متباينين لعدم صدقهما على شيء أصلاً يقتضي أن ين قضيهما تبايناً جزئياً مع أن
بينهما التساوي فمنع هذا الاشكال ذهلت عقولهم حتى حكم بعضهم مع ماله من شهرة التدقيق
والتحقيق بتضييع القواعد وهل يتأتى الاستثناء في المقولات وهنا يجب اجمالاً بان من
نظر في نفس الاعتراض يصرح جزءاً بان ين الالشيء واللا يمكن التساوي فان الالشيء بأي
نحو من انحاء الشبكية هو اللا يمكن قطعاً ثم نرجى التفصيل الى فرصة أخرى ونختتم هذه
القول بذكر نصيحتنا لطلاب للمقول بأنهم لا يشتدون على أنهم أبواب فن الكلام بل على
اعتبارات اولى الایصار والبرهان .

واما أخص وامساويا واما أعم من وجه وأخص من وجه فأنك اذا أضفت الانسان الى الحيوان وجدته أخص منه وان أضفت الحيوان الى الانسان وجدته أعم منه وان أضفت الحيوان الى الحساس وجدته مساويا له لا أعم ولا أخص وان نسبت الابيض الى الحيوان وجدته أعم من وجه فانه يشمل الجص والكافور وجملة من الجمادات . وأخص من وجه فانه يقصر عن تناول الغراب والزئوج وجملة من الحيوانات. فاذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار لا تعدو هذه الوجوه الاربعة فقس على ما ذكرناه ما لم تذكره .

القسم الثالث للموجودات

﴿ باعتبار التعين وعدم التعين ﴾

(اعلم) ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية معينة وتسمى أعيانا وأشخاصا وجزئيات . والى أمور غير متعينة وتسمى الكليات والامور العامة . فأما الاعيان الشخصية فهي الامور المدركة أولا بالحواس كزيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذه السماء وهذا الكوكب وأمثالها وكذا هذا البياض وهذه القدرة فان التعين يدخل على الاعراض والجواهر جميعا . ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تفترك في أعيانها اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الآخر الا أنها تتشابه بأمور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون التشجر في الحيوانية فإليه التشابه للاشياء يسمى الكليات والامور العامة وقد يتشابه زيد وعمرو بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانية في الطول والبياض أيضا فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض أمرا عاما شاملا لهما ثمولا واحدا لأعلى ان بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا طول ذاك (٨٢)

بمينه ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلبي (١) وثبوتة في العقل وهو من أدق ما ينبغي ان يدرك في المعقولات .

القسم الرابع

﴿ نسبة بعض المعاني الى بعض ﴾

(اعلم) انك تقول هذا الانسان أبيض وهذا الانسان حيوان وهذا الانسان ولده أنثى فقد حملت عليه البياض والحيوانية والولادة وجعلته موصوفا بهذه الاوصاف الثلاثة ونسبة هذه الثلاثة اليه متفاوتة . فان البياض يتصور ان يبطل من الانسان ويبقى انساناً فليس وجوده شرطاً لانسانيته ولنسم هذا عرضياً مفارقاً . وأما الحيوانية فضرورية للانسان فانك ان لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الانسان بل مهما فهمت الانسان فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخله في مفهومك بالضرورة وبلقب هذا بلقب آخر للتمييز وهو الذاتي المقوم . وأما كونه مولوداً من أنثى وكونه متولداً مثلاً فليس نسبته اليه كنسبة الحيوانية اذ يجوز ان يحصل في العقل معنى الانسان بحده وحقيقته مع الغفلة عن كونه مولوداً أو مع اعتقاد انه ليس بمولود خطأ فليس من شرط فهم الانسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان . وأما تميزه عن البياض فهو ان البياض قد يفارقه وكونه مولوداً لا يفارقه قط وكذلك كونه متولداً بالجملة لا يفارقه وان فارق كونه أبيض على الخصوص فالمتلونية ليست داخله في ماهية الانسان دخول الحيوانية فلنخصص هذا القسم بلقب وهو اللازم فان الذاتي المقوم وان كان أيضاً لازماً ولكن له خاصية التقويم فيخصص اسم اللازم بهذا القسم .

(١) قوله عند تحقيقنا لمعنى الكلبي الخ سيأتي ذلك له في الفن الثاني من الكتاب الرابع كتاب أقسام الوجود وأحكامه اذ يذكر الكلبي الطبيعي وقسميه ويحقق أنه الموجود خارجاً فتظهر تلك التحقيقات البديهة .

فقد استندت من هذا التحقيق ان كل معنى ينسب الى شيء فاما ان يكون ذاتياً له مقوماً لذاته أي قوام ذاته به واما ان يكون غير ذاتي مقوم ولكنه لازم غير مفارق واما ان يكون لا ذاتياً ولا لازماً ولكن عرضياً . ولعلك تقول الفرق بين العرضي المفارق وبين الذاتي واضح ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ربما يشكل فهل لك معيار يرجع اليه فنقول: المتكلمون سمووا اللوازم توابع الذات وربما سموها توابع الحدود حتى زعمت المعتزلة منهم ان توابع الحدود لا تتعلق بها قدرة القادر . ولكنها تتبع الحدود وربما مثلوا ذلك بتحيز الجوهر ولسنا نخوض فيه والغرض اظهار معيار لادراك الفرق بين الذاتي واللازم وله معياران (١) (الاول) ان كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود ان أمكن ان يرتفع بالوهم والتقدير وبشيء معه مفهوماً فهو لازم فانا نفهم كون الانسان انساناً وكون الجسم جسماً وان رفعنا من وهما اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً وكونهما مخلوقين لازم لهما ولو رفعنا من وهما كون الانسان حيواناً لم تقدر على فهم الانسان فن ضرورة فهم الانسان ان لا يسلب الحيوانية وليس من ضرورته ان لا يسلب المخلوقية فاذن مالا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي وما يرتفع في الوجود والوهم فهو عرضي وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتي الا ان هذا المعيار مع انه كثير النفع في أغلب المواضع غير مطرد في الجميع فان من اللوازم ما هو ظاهر الزوم للشيء بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً فان

(١) قوله وله معياران الخ في الحقيقة ثلاث خواص لا اثنتان الخاصتان اثنان ذكرهما وخاصة ثالثة ترك التصريح بها لأنها توهم عند التناصر أمراً غير لائق وأشار إليها بقوله ان للتكلمين سوا اللوازم توابع القات الى قوله ولسنا نخوض فيه . ومن ثم قال ابن سهلان بعد ذكر تلك الخاصة الثالثة دفناً للوهم الذي أودعنا اليه ما نصه : وليس هذا مصيراً إلى أن الحيوان وجد لذاته من غير علة أوجدهت كلاً بل للراد أن الذي جعل الانسان جعل الحيوان بجمله الانسان اما أن يقال جعل الانسان ثم أقامه الحيوانية فلا اه

الانسان يلزمه كونه متولداً ملازمة ظاهرة لا يقدر الانسان على رفعه في الوهم وهو لازم لا ذاتي ولذلك اذا حددنا الانسان لم يدخل فيه التلون مع ان الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة كما سيأتي في كتاب الحدود — وكذلك كون كل عدد اما مساو لغيره أو متفاوت فانه لازم ليس بذاتي وربما لا يقدر الانسان على رفعه في الوهم. نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ككون المثلث مساوي الزوايا القاعدتين فانه لازم لا يعرف لثومته للمثلث بغير وسط بل بوسط فلم يكن هذا مطرداً فتمدل الى المعيار الثاني عند المعجز عن الاول • وتقول ان كل معنى اذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في انه لازم له أو ذاتي فان لم يمكنك ان تفهم ذات الشيء إلا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولاً كالحیوان والانسان فانك إذا فهمت ما الانسان وما الحيوان فلا تفهم الانسان إلا وقد فهمت أولاً انه حيوان فاعلم انه ذاتي • وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم انه غير ذاتي • ثم ان كان يرتفع وجوده إما سريعاً كالقيام والقعود للانسان أو بطيئاً ككونه شاباً فاعلم انه عرضي مفارق وان كان لا يفارقه أصلاً ككون الزوايا من المثلث مساوية لقاعدتين فهو لازم ورب لازم للشخص كازرق العين أو أسود البشرة في الزنجي فهو لا يفارق في الوجود للانسان الزنجي فهو بالاضافة الى ذلك الشخص لا يبعد ان يسمى لازماً • وإن كان لثومه (١) بالاتفاق لا بالضرورة في الجنس إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك ولو أمكنت حيلة في إزالة زرقة العين وسواد البشرة لبقني هذا الانسان انساناً

(١) قوله وان كان لثومه الخ أقول يمكن لذي الذكاء والحدس أن يستخرج من افطمي الاتفاق والضرورة هنا أموراً حكيمية غامضة إذ يعلم سر ما نسب الى ذيتمراطس من القول بالبحث والاتفاق ويعلم سر كون للمكنات ليس على وجودها برهان ولا لها حد ويعلم سر معنى الوجوب سواء الوجوب في الوجود أو في الجوهر الى غير ذلك من المسائل الحكيمية المعقدة التي لا يهتدي اليها إلا واحد بعد واحد من أكابر العقلاء •

ولو قدرت حيلة لاخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لتاخرتين لم يبق المثلث وبطل وجوده فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين اللازم الضروري وبين اللازم الوجودي .

القسم الخامس

للذاتي في نفسه وللعرضي في نفسه

لما كان المقوم مخصوصاً باسم الذاتي في اصطلاح النظر صار ما يقابله يسمى عرضياً مفارقاً كان أو لازماً فيقال عرضي لازم وعرضي مفارق . فالعرضي بهذا المعنى وهو الذي ليس بمقوم ينقسم بالاضافة الى ما هو عرضي له إلى ما يعمه وغيره وإلى ما يختص به ولا يوجد لغيره فيسمى خاصة سواء كان لازماً أو لم يكن وسواء كان ما نسب اليه نوعاً أخيراً أو لم يكن . وسواء عم جميع ذلك الجنس أو وجد لبعضه كالمشي والأكل . فانه بالاضافة إلى الحيوان خاصة . اذ لا يوجد لغير الحيوان . وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان فان أضفته إلى الانسان كان عرضاً عاماً . وكذلك الصهيل للفرس والضحك للانسان من الخواص فالعرضي مخصوصاً بما نسب اليه بل وجد له ولغيره سمي عرضاً عاماً ولا تظن انا نريد بالعرض ما نريد بالعرض الذي يقابل الجوهر فان هذا العرض قد يكون جوهرراً كالأبيض للانسان فان معنى الأبيض هنا جوهر ذو بياض ومدلول اللفظ جوهر لا كالبياض فانه عرض فلا تقبل عن هذه الدقيقة فتفلسف فينقسم العرضي قسمه أخرى الى ما يسمى أعراضاً ذاتية وإلى ما لا يسمى ذاتية فان الموجود يتحرك والجسم يتحرك والانسان يتحرك ولكننا نقول الموجود ليس يتحرك لكونه موجوداً بل لمعنى أخص منه وهو الجسمية والانسان لا تعتريه الحركة لأنه انسان بل لمعنى أعم منه وهو كونه جسماً فاذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم أي تلحقه وتعتريه من حيث

انه جسم لا لمعنى أعم منه ولا أخص منه (١) بل لذاته والصحة والسقم بوصف بكل منهما الحيوان وهو من الاعراض الذاتية للحيوان إذ لا يلحقه لمعنى أعم منه فانه لا يعتره من حيث أنه موجود أو جسم . ولا لما هو أخص منه لانه لا يعتره من حيث أنه فرس أو نور أو انسان بل لما هو أعم منها وهو كونه حيوانا وكذلك الزوجية والفردية للمدد فايجرى هذا المجرى يسمى أعراضا ذاتية فلا ينبغي أن يلتبس عليك الذاتي بالمعنى الاول وهو المقوم بالذاتي بالمعنى الثانى وهو غير مقوم فهذه قسمة المرضى . أما الذاتي المقوم فينقسم الى مالا يوجد شيء أعم منه وهو داخل في الماهية أي يمكن أن يذكر في جواب ما هو ويسمى جنسا والى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر في جواب ما هو ويسمى نوعا والى ما يذكر في جواب أي شيء هو ويسمى فصلا . فاذن اتقسم الذاتي الى الجنس والنوع والنصل . والمرضى الى الخاصة والمرض العام بالقسمة المذكورة . فتكون الجملة خمسة فاذن الكليات بهذا الاعتبار خمسة ويسمى المنطقيون الخمسة المفردة . والاقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه فلنوردها في معرض الأسئلة . فان قال قائل إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى جنسا . والأخص يسمى نوعا فالذي هو بين الأخص والأعم كالحیوان الذي هو بين الجسم فانه أعم من الحيوان وبين الانسان فانه أخص من الحيوان ما اسمه . قلنا هذا يسمى نوعا بالاضافة الى ما فوقه وجنسا بالاضافة الى ما تحته . فان قلت فاسم النوع للمتوسط وللنوع الأخير الذي هو الانسان بالتواطؤ أو باشتراك الاسم ؟ فأعلم أنه بالاشتراك فان الانسان يسمى نوعاً بمعنى انه لا يقبل التقسيم بعد ذلك إلا

(١) قوله لا لمعنى أعم الخ هنا البيان يوافق ما ذكره بعض المحققين من أن المرض الذاتي هو اللائق لذات الشيء أو مساويه جزءا كان أو عارضا وانه لا يصح قولهم ما يمرض لذات أو لجزء أو لتساوي وفي توضيح ذلك تطويل فليرجع إلى المبسوطات من أراد

بالشخص والعدد كزيد وعمر وأبوالأحوال المرضية (١) كالطويل والقصير وغيره . وأما الحيوان فتسميته نوعاً بمعنى آخر وهو انه يوجد ذاتي أعم منه والانسان سمي نوعاً بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخص منه بل كل ما أوردته مما هو أخص فهو عرضي لا ذاتي فهما معنيان متباينان . فان قال قائل فالوجود والشيء أعم من الجسم والحيوان فهل تسمونه جنساً . قلنا لا حَجَرَ في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعاني والاولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظر وقد خصصوا اسم الجنس بمعنى داخل في الماهية يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية فيذكر في جواب ما هو وإذا أشير الى الشيء وقيل ما هو لم يحسن أن يقال إنه موجود أو شيء بل الوجود (٢) كالعرضي بالإضافة إلى الماهية المعقولة إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في ان تلك الماهية هل لها وجود في الالعيان أم لا فان ماهية المثلث أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ويجوز أن تحصل في تموسنا هذه الماهية ولا يكون المثلث وجود ولو كان الوجود داخلاً في الماهية مقوماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث وحصول ماهيته في العقل مع عدمه فان مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل فكما لا يتصور أن تحصل صورة الانسان وحده في العقل الا ان يكون كونه حيواناً حاضراً ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلاً حاضراً فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحده في العقل الا أن يكون كونه موجوداً حاضراً في العقل ان كان الوجود

(١) قوله بالأحوال المرضية الخ كأنه يريد بها الأحوال المصنفة بقرينة المقابلة بالأشخاص ومثال هذه الأحوال ما يذكره أهل الجرافية في باب الأصناف البشرية التي يطلقون عليها اسم الاجناس

(٢) قوله بل الوجود الخ في ذلك اعلم إلى أن الوجود غير الموجود وعليه جمهور المتكلمين وان نسب إلى الأشعري خلافه فانظر الى أهمية هذه المسألة لتحمل حقارة قول القائل أنه لا معنى لهذا الخلاف تأمل .

مقوما للذات كالحوانية للانسان والشكلية للمثلث وليس الاً كذلك . وعلى الجملة وجود الشيء اما في الاعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة . واما في الازدهان وهو مثال الوجود في الأعيان مطابق له وهو معنى العلم اذ لا معنى للعلم بالشيء الا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس كما تثبت صورة الشيء في المرأة مثلا الا ان المرأة لا تثبت فيه إلا أمثلة المحسوسات والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى . فان قال قائل فقد عرفت الفرق بين الجنس وبين ما هو عام مهوم الجنس وليس بجنس فباذا يعرف الفرق بين الفصل والنوع قلنا الفصل ذاتي لا يذكّر في جواب ما هو بل يذكّر في جواب أي شيء هو فانه يشار الى الخمر مثلا فيقال ما هو فيذكّر في الجواب شراب فلا يحسن بعده أن يقال ما هو بل أي شراب هو فيقال مسكر فالمسكر فصل أي يفصله عن غيره وهو الذي يسميه الفقهاء احترازاً الا ان الاحتراز قد يكون بالذاتي وقد يكون بغير الذاتي وقد يخص اسم الفصل عند الاطلاق بالذاتي . فلو قيل أي شيء هو وأجيب بأنه أحر يقذف بالربيد فربما انفصل به عن غيره وحصل به الاحتراز ولكن يكون ذلك فصلا غير ذاتي . وأما المسكر ففصل ذاتي للشراب وكذلك الناطق للحيوان . وعلى الجملة الجنس والفصل عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلا كقولك شراب مسكر وحيوان ناطق . والنوع عبارة عنها اجمالا كقولك انسان وفرس وجمل سواء النوع الاضافي والحقيقي . والفصل عبارة عن شيء ذي حقيقة كقولك ناطق وحساس ومسكر أي شيء ذو نطق وذو حس وذو اسكار فكان الشيء (١) الذي ورد عليه الوصف بذو ما بعدها لم يذكّر

(١) قوله فكان الشيء الخ كأنه يريد أن يقول بان الجنس ليس داخلا في مفهوم الفصل وهو المصرح به في الكتب المنطقية . قال العلامة ابن سهل لو كان الحيوان داخلا في مفهوم الناطق لكان إذا قيل حيوان هو حيوان ناطق فقد قيل حيوان ذو نطق اه

بالتفصيل القائلة ناطق وحساس ومسكر . وسيأتي لهذا مزيد بيان في كتاب الحد الموصل الى تصور حقائق الاشياء اذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل

القسم السادس

(في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية)

(اعلم) أن قول القائل في الشيء ما هو طلب لماهية الشيء ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب . والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون عجيباً وذلك بذكر حده فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه . فاذا أشار (١) إلى خمر وقال ما هو فوقك شراب ليس بجواب مطابق لأنك أخلت ببعض الذاتيات وأتيت بما هو الاعم بل ينبغي أن تذكر المسكر . وإذا أشار إلى إنسان وقال ماهو فتقول انه انسان . فان قال ماهو الانسان فربك انه حيوان ناطق مائت وهو تمام حده . والمقصود انه يجب أن تذكر ما يعنه وغيره وما يخصه لان الشيء هو اجتماع ذلك وبه تحصل ذاته فاذا ثبت هذا الاصل (٢) فالذكر في جواب ماهو ينقسم الى ثلاثة أقسام (أحدها) ماهو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحد لتعريف ماهية الشيء المذكور كما اذا قيل لك ما الخمر فتقول شراب مسكر مقصر من المنب وهذا يختص بالخمر وإطابقه ويساويه فلا هو أعم منه ولا هو أخص منه بل ينمكس كل واحد منهما على الآخر (٣) وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة من الجنس والفصل

(١) قوله فاذا أشار يعني السائل .

(٢) قوله فاذا ثبت هذا الأصل يعني تبين أن الدال على الماهية هو المذكور في جواب السائل بما هو المطابق لمعنى المستول عنه العرب عن جميع ذاتياته تضمنت أو مطابقة فتقول في تنبيهه انه ينقسم الخ

(٣) قوله بل ينمكس كل واحد الخ يعني أنه يتم أن يقال في هذا التعريف والمعرف ان

وهكذا نسبة كل حد لشيء إلى إسمه (١) (الثاني) ماهو بالشركة المطلقة مثل ما اذا سئلت عن جماعة فيها فرس وانسان وثور ماهي فعند ذلك لا يحسن الا أن تقول حيوان فأما الاعم من ذلك وهو الجسم فليس تمام الماهية المشتركة بينها بل هو جزء الماهية فان الجسم جزء من ماهية الحيوان اذ الحيوان هو جسم ذو نفس حساس متحرك هذا حده وانما الانسان والفرس ونحوه أخص دلالة مما يشمل الجملة وقد جعل الجملة كشيء واحد فأخص ماهية مشتركة لها الحيوان (الثالث) ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعا فانك اذا سئلت عن جماعة هم زيد وعمر وخاله ما هم كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور (٢) انهم اناس وكذلك اذا سئل عن زيد وحده ماهو ، لا ان يقال من هو . كان الجواب الصحيح انه انسان لان الذي يفضل في زيد على كونه انسانا من كونه طويلا أبيض ابن فلان أو كونه رجلا أو امرأة أو صحيحا أو سقيما أو كاتباً أو عالماً أو جاهلاً كل ذلك أعراض ولوازم لحقته لامور اقترنت به في أول خلقته أو طرأت عليه بعد نشوءه ولا يمتنع علينا ان نقدر اضدادها بل زوالها منه ويكون هو ذلك الانسان بعينه وليس كذلك (٣) نسبة الحيوانية الى الانسانية ولا نسبة الانسانية الى الحيوانية اذ لا يمكن أن

كل ما صدق عليه التعريف صدق عليه المرف وهذا انما يتسنى عند عدم الاعمية وكل ما صدق عليه المرف صدق عليه التعريف وهذا انما يتسنى عند عدم الأخصية

(١) قوله وهكذا نسبة كل حد الخ يعني أنه يقع في جواب السؤال عنه بما هو على وجه الخصوصية (٢) قوله على الشرط المذكور يعني جامعية الجواب لجميع الذاتيات .

(٣) قوله وليس كذلك الخ يريد أن يقول أن الماهية في المركبات انما تتركب من جنس وفضل وان الفصل هو علة وجود الجنس بالفصل وان جعل أحدهما هو بينه جعل الآخر وانه لا يمكن تقوم الجنس وحده بدون الفصل فلا يأتي حينئذ أن يقال جعل الجنس ثم جعل له الفصل حتى صار بعد ذلك نوعاً ما وكذلك المادة والصورة في الوجود الخارجي بخلاف المواضع المصنفة أو المشخصة فانها بعد تمام الماهية حتى انه يمكن زوالها والانسان هو ذلك الانسان وهذه المسألة من المسائل التي ينبغي أن يعرف في البحث عنها السائل كعدمه وكعدم تأمل

يقال قد اقترب به في رحم أمه سبب جعله انساناً لو لم يكن لكان فرساً أو حيواناً آخر وهو ذلك الحيوان بعينه بل ان لم يكن انساناً لم يكن أصلاً حيواناً الا ذلك بعينه ولا غيره فاذن الانسان هو الذاتي الاخير وهو الذي يسمى نوعاً آخرًا. فان قال قائل لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال حساس ومتحرك بالارادة بدل الحيوان وهو ذاتي مساو للحيوان • قلنا ذلك غير سديد على الشرط المطلوب لان المفهوم من الحساس والمتحرك على سبيل المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس أو حركة كما ان مفهوم الابيض انه شيء له بياض فاما ذلك الشيء موما حقيقة ذاته فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على سبيل الالتزام حتى لا يعلم من اللفظ بل من طريق عقلي يدل على ان هذا لا يتصور الا للجسم ذي نفس • فاذا سئل عن جسم ما هو فقلت أبيض لم تكن مجيباً وان كنا نعلم من وجه آخر ان البياض لا يحل الاجسام ولكن نقول دلالة الابيض على الجسم بطريق الالتزام وقد قدمنا ان المعتبر في دلالة الالفاظ طريق المطابقة والتضمن ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة ^(١) وان كانت تدل بطريق الالتزام فلا يحسن ان يقال في جواب من يسأل عن ماهية الانسان انه الضحاك وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث انه المساوية زواياه لقائمتين وان كان يدل بطريق الالتزام • فان قال قائل قد ادعيت ان الماهية معها حضرت في العقل كان جميع أجزائها حاضراً وليس كذلك فاما اذا علمنا الحادث فاما نعلم شيئاً واحداً مع ان أجزاء ذاته كثيرة اذ معناه وجود بعد العدم ففيه العلم بالوجود وعدم ذلك الوجود ويكون العدم سابقاً وكون الوجود متأخراً وفيه العلم بالتقدم والتأخر وفيه العلم بالزمان لاحالة — فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها في الذهن حتى يتم أجزاء حد الحادث والناظر في الحادث لا تحظر له هذه

(١) هي التي بينها وبين الملزوم وسائط سواء في الثبوت أو في الالتهات

التفاصيل وهو عالم به . فالجواب ان جميع الذاتيات المقومة للماهية لا بد ان تدخل مع الماهية في التصور ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصلة ولكنها اذا أخطرت تمثلت وعلم انها كانت حاصلة فان العالم بالحادث ان لم يكن عالماً بهذه الاجزاء وقدر انه لم يعلم الا الحادث ثم قيل له هل علمت وجوداً أو عدماً أو تقدماً أو تأخراً فلو قال ما علمت كان كاذباً فيه ومن عرف الانسان فقيل له هل عرفت حيواناً أو جسماً أو حساساً أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق وهو حد الجسم فقال ما عرفت كان كاذباً . فنفهم من هذا ان هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن الا انها لا تفصل الا اذا أخطرت مفصلة . واذا فصلت علم ان المعاني كانت معلومة من قبل فانهم هذا فانه دقيق في نفسه فقد نبهنا على مثارين للشبهة (١) في هذه القسمة بصيغة السؤال والجواب .

✽ تحكة لهذه الجملة رسوم المفردات الخمس وترتيبها ✽

أما الرسوم الجارية مجرى الحدود فالجنس يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ماهو . والفصل يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره . والنوع بأحد المعنيين (٢) يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ماهو . وبالمعنى الثاني يرسم بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتياً أولياً (٣) والخاصة ترسم

(١) قوله علي مثارين للشبهة الخ (أحدهما) احتمال توهم متوهم الاكتفاء بفصول الاجناس في الدال على الماهية بحسب الشبهة (الثاني) احتمال عدم وجوب معرفة جميع اذاتيات فيها يزداد معرفته

(٢) قوله بأحد المعنيين هو النوع الحقيقي . وقوله وبالمعنى الثاني يعني الاضافي .

(٣) قوله حملا ذاتياً أولياً . أقول أما كونه ذاتياً فظاهر فان حمل الجنس على الأنواع الاضافية وهي التي تحت حمل ذاتي لسخوله فيها . وأما كونه أولياً فلا خراج حمله على الاصناف فانه بعد حمله على تلك الأنواع فلا يصدق تعريف النوع الاضافي على الصنف

بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط خلا غير ذاتي • والعرض العام يرسم بأنه كلي يطلق على حقائق مختلفة • ثم اعلم ان هذه الذاتيات التي هي أجناس وأنواع تترتب متصاعدة الى ان تنتهي الى جنس الاجناس وهو الجنس العالي الذي ليس فوقه جنس وتترتب متنازلة حتى تنحط الى النوع الاخير الذي ان زلت منه انتهت الى الاشخاص والاعراض ولا بد من انتهاء الجنس العالي في التنازل الى نوع أخير اذ ليس يخرج عن النهاية ولا بد من ارتفاع النوع الاخير في التصاعد الى جنس عال لا يمكن مجاوزته الا بذكر العوارض واللوازم (١) فأما الذاتيات فتنتهي لاجلالة والانواع الاخيرة كثيرة • والاجناس العالية التي هي أعلى الاجناس زعم المنطقيون انها عشرة واحد جوهر وتسعة أعراض وهي (الكم والكيف والمضاف والايين ومتى والوضع وله (٢) وان يفعل وان يفعل) فالجوهر (٣) مثل قولنا انسان وحيوان وجسم • والكم مثل قولنا ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع • والكيف مثل قولنا أبيض واسود • والمضاف مثل قولنا ضعيف ونصف وابن وأب • والايين مثل قولنا في السوق وفي الدار • ومتى مثل قولنا في زمان كذا ووقت كذا • والوضع مثل قولنا متكئ وجالس • وان يفعل مثل قولنا يحرق ويقطع • وان يفعل مثل قولنا يحترق ويتقطع وله مثل قولنا متنعل ومتنلس (٤) ومتسلح وقد تجتمع هذه العشرة في شخص واحد في سياق كلام واحد كما تقول ان

(١) قوله إلا بذكر العوارض أقول فان الشيئية والامكان الماهو الوجود والتبوت ونحوهما بالنسبة الى الجوهر والعرض عوارض وخواصيات

(٢) قوله وله هو مقولة الملك التي قال الرئيس فيها اني لست أحصلها

(٣) قوله فالجوهر مثل الخ اكتفى للصنف ببعض شروبه الرسوم في بيان التولات اختصارا ولما سيأتي له من بيانها آخر الكتاب

(٤) قوله متنلس يعني لايس الطيلسان

الغنيه الفلاني (١) الطويل الاسمر ابن فلان الجالس في بيته في سنة كذا يعلم ويتعلم وهو متطلس • فهذه أجناس الموجودات والالفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس أعنى ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها فلا معلوم الا وهو داخل في هذه الاقسام ولا لفظ الا وهو دال على شيء من هذه الاقسام فاما الاعم من جميعها فهو الموجود وقد ذكرنا انه ليس جنسا وينقسم بالقسمة الاولى الى الجوهر والعرض • والعرض ينقسم الى هذه الاقسام التسعة فيكون المجموع عشرة ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق ميساق اليك في كتاب أقسام الوجود وأحكامه فانه بحث عن اقسام الموجودات والله أعلم •

الفصل الثاني

﴿ في تركيب المعاني المفردة ﴾

(اعلم) أن المعاني اذا ركبت حصل منها أصناف كالاستفهام والالتباس والتمنى والترجي والتعجب والخبر • وغرضنا من جملة ذلك الصنف الاخير وهو الخبر لان مطلبنا البراهين المرشدة الى العلوم وهي نوع من القياس المركب من المقدمات التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية • والخبر هو الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فيه بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز عن سائر الاقسام اذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب فانه يمرض به الى التباس الامر عليه — وكذلك من يقول يازيد ويريد غيره لانه يعتقد أن زيدا في الدار فاذا قيل له لا تكذب لم يكن ذلك تكذيبا في النداء بل في خبر اندرج تحت النداء ضمنا فاذا نظرنا في هذا الفن في القضية وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها

(١) قوله أن الغنيه الفلاني هو إسماء إلى مقولة الجوهر وقوله الطويل إلى مقولة السكم وقوله الاسمر الى مقولة الكيف وابن فلان إلى مقولة المضاف والجالس الى مقولة الوضع وقوله في بيته الى مقولة الابن وفي سنة كذا الى مقولة متى ويعلم الى مقولة أن يعلم ويتعلم الى أن يتعلم ومتطلس الى مقولة له

القسم الأول (١)

إن القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزئين مفردين (أحدهما) خبر (٢) (والآخر) خبر عنه كقولك زيد قائم فإن زيدا خبر عنه والقائم خبر وكقوله العالم حادث فالعالم خبر عنه والحادث خبر وقد جرت (٣) عادة المنطقين بتسمية الخبر محمولا والخبر عنه موضوعا فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحة في الالفاظ ثم إذا قلنا الشكل محمول (٤) على المثلث فإن كل مثلث شكل فلننا نعى به أن حقيقة المثلث حقيقة الشكل ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له شكل سواء كان حقيقة ذلك الشيء كونه مثلثا أو كونه شكلا أو كونه أمراً ثالثا فانا إذا أشرنا إلى إنسان وقلنا هذا الأبيض طويل لحقيقة المشار إليه كونه إنسانا لا هذا الموضوع وهو الأبيض ولا هذا المحمول وهو الطويل • وإذا قلنا هذا الإنسان أبيض فالموضوع هو الحقيقة فإذا لساننا مني بالمحمول إلا القدر الذي ذكرناه من غير اشتراط فلنضم حقيقة فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية المحلية • والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف (الأول) المحلي وهو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه كقولنا العالم حادث — العالم ليس بحادث فالعالم موضوع

- (١) قوله القسم الأول أي إلى المحلية والمتصلة والنفصلة فهو يريد قسمة الكل إلى جزئياته لا الكل إلى أجزائه • وأما قوله تنقسم إلى جزئين فتدبر لتقسيم الأولى لا نفسه فأمل •
(٢) قوله خبر أي خبر به وكذا معنى قوله الآتي والحادث خبر
(٣) وقد جرت الخ اعلم أن الناطقة لم يسموا لفظا من هذه الالفاظ الاصطلاحية بإزاء معنى إلا المناسبة مهمة فإياك ثم إياك والتوهم بأنهم وضعوا شيئا جزاء فتع في جهل عظيم
(٤) قوله ثم إذا قلنا الخ هنا مبحث بيان الموضوع والمحمول وهو من المقدمات كيان الكل والجزئ وللغرد والمركب والمالم يذكره هناك ذكره هنا • وحاصله أن الحقيقة التي هي الماهية النوعية لا يجب أن تكون هي عنوان الموضوع ولا وصف المحمول بل يجوز أن تكون أمراً ثالثا كما في قولك هذا الأبيض طويل ويجوز أن تكون عنوان الموضوع كدائي قولك هذا الإنسان أبيض ويجوز أن تكون وصف المحمول كما في قولك هذا الشكل مثلث •

والحادث محمول يسلب مرة ويثبت أخرى • وقولنا ليس هو حرف سلب إذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع والمحمول صار المحمول مسلوبا عن الموضوع (الصنف الثاني) ما يسمى شرطياً متصلاً كقولنا ان كان العالم حادثاً فله محدث سمي شرطياً لانه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة الشرط وهو ان وإذا وما يقوم مقامهما • فقولنا ان كان العالم حادثاً يسمى مقدماً • وقولنا فله محدث يسمى تالياً وهو الذي قرن به حرف الجزاء الموازي للشرط (١) والتالي يجري مجرى المحمول ولكن يفارقه من وجه وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع ولا يكون شيئاً مقارناً له ولا متصلاً به علي سبيل اللزوم والتبعية كقولنا الانسان حيوان والحيوان محمول وليس مفارقاً (٢) ولا ملازماً تابعاً • وأما قولنا فله محدث فهو شيء آخر لم اتصاله واقترانه بوصف الحدوث (٣) لا انه يرجع إلى نفس العالم • والشرطية المتصلة اذا حللتها رجعت بعد حذف حرفي الجزاء والشرط منها الى حلفتين ثم ترجع كل حلية إلى محمول مفرد وموضوع مفرد فالشرطية أكثر تركيباً لا محالة اذ لا تنحل في أول الأمر إلى البسائط بل تنحل الى الحلييات أولاً ثم الى البسائط ثانياً (الصنف الثالث) ما يسمى شرطياً منفصلاً كقولنا العالم إما حادث وإما قديم فهما قضيتان حلفتان جمعتا وجعلت احداً لازمة الاتصال للأخرى وكانت فيما قبل (الشرطي المتصل) لازمة الاتصال ولا أجله سمي منفصلاً • والمتكلمون يسمون هذا سبباً وتقسياً • ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً في جزئين كما ذكرنا وقد يكون في ثلاثة أو أكثر كقولنا هذا العدد إما مثل هذا العدد أو أقل أو أكثر فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور • وربما تكثر الأجزاء بحيث لا يكون داخلها في الحصر

(١) اللوازي نعمت الجزاء

(٢) قوله وليس الخ أي بل ذاتية

(٣) قوله واقترانه بوصف الحدوث أي بالوصف الذي هو الحدوث وهو المحمول في قضية الشرط

كقولنا هذا إما أسود أو أبيض ^(١) وفلان إما بمكة أو ببغداد • ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام (الاول) ما يمنع الجمع ^(٢) والخلو جميعاً كقولنا العالم واحد أو قديم فانه يمنع اجتماع القدم والحدوث والخلو من أحدهما أي لا يجوز كلاهما ويجب أحدهما لا محالة (والثاني) ^(٣) ما يمنع الجمع دون الخلو كما إذا قال قائل هذا حيوان وشجر فنقول هو إما حيوان وإما شجر أي لا يجتمعان جميعاً وان جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حمراً مثلاً (والثالث) ^(٤) ما يمنع الخلو ولا يمنع الجمع كما إذا أخذت بدل أحد الجزئين لازمه لا نفسه بأن قلت مثلاً إما أن يكون زيد في البحر وإما ألا يفرق فان هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يفرق ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين وسببه انك أخذت بقي الفرق الذي هو لازم كونه في البر وهو أعم منه فان الذي في البحر أيضاً قد لا يفرق وكان أصل التقسيم يقتضى أن يقال إما أن يكون في البحر وإما أن يكون في البر فكان يمنع به الجمع والخلو جميعاً ولكن عدم الفرق لازم لكونه في البر ثم ليس مساوياً بل هو أعم فلم يعد أن يتناول كونه في البحر فيؤدي الى الاجتماع • فهذه أمور متشابهة لا بد من تحقيق الفرق بينهما فلا معنى لنظر العقل الا درك اقسام الأمور المتشابهة في الظاهر ودرك اجتماع الأمور المتفرقة في الظاهر فان الأشياء تختلف في أمور وتشارك في أمور وانما شأن العقل ان يميز بين ما يشترك فيه وما يفرق فيه وذلك بهذه التقسيمات التي نحن في سياقها • فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائها في الحل والتركيب الى أصنافها من الحمل والاتصال والافتصال •

- (١) قوله إما أسود أو أبيض عدم الانحصار باعتبار عدم تنامي الالوان وفيها جد هذا المثال باعتبار فرض لا تنامي الامكنة
(٢) قوله الاول ما يمنع الجمع الخ هذا القسم يتركب من الشيء وتقيضه أو السواوي لتقيضه
(٣) قوله والثاني هذا القسم يتركب من الشيء والاخر من تقيضه
(٤) قوله والثالث هو الذي يتركب من الشيء والاعم من تقيضه كما وضحه رحمه الله
(م - ١٠)

القسم الثانية للقضية

➤ باعتبار نسبة معمولها الى موضوعها بنفي أو اثبات ➤

(اعلم) ان كل قضية من هذه الاصناف الثلاثة تنقسم إلى سالبة وموجبة ونفي بهما النافية والمثبتة فلا يجاب المحلى مثل قولنا الانسان حيوان ومنه (١) ان الشيء الذي تفرضه في الدهن انساناً سواء كان موجوداً أو لم يكن موجوداً يجب أن تفرضه حيواناً ونحكم عليه بأنه حيوان من غير زيادة وقت وحال بل على ما يعم الوقت ومقابله والمقيد ومقابله بل قولنا انه حيوان في كل حال أو حيوان في بعض الأحوال كلامان متصلان بزيادةتين على مطلق قولنا أنه حيوان هذا ما اللفظ صريح فيه وان كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم العموم بحكم المادة لا سيما إذا انضمت اليه قرينة حال الموضوع وأما السلب المحلى فهو مثل قولنا الانسان ليس بحيوان . وأما الايجاب المتصل فهو مثل قولنا ان كان العالم حادثاً فله محدث . والسلب ما يسلب هذا اللزوم والاتصال كقولنا ليس ان كان العالم حادثاً فله محدث . والايجاب المنفصل مثل قولنا هذا العدد اما مساو لذلك العدد أو متفاوت له والسلب ما يسلب هذا الاتصال وهو قولنا ليس هذا العدد اما مساوياً لذلك العدد أو متفاوتاً له . ومقصود هذا التقسيم منع الخلو (٢) فالسلب له هو الذي يسلب منع الخلو ويشير الى

(١) قوله ومنه الخ هذا بيان القضية الحقيقية المستمرة في العلوم وقد اعتنى المتقدمون ببيانها لأن فهم تحقيقها متى فهم أي علم كان والخطأ فيه خطأ في جميع العلوم وأطال المتأخرون في البيان ثم أوردوا خلافاً بين العلمين في صدق وصف الموضوع على ذاته واعتمدوا منهج العلم الثالث ولو شاموا لعمروا أنه بعينه منهج ابن نصر وان الشيخ لم يقصد من الفلية ما يفهم من القضية المسماة بالمخارجية فليكن بالتأمل الدقيق ان كنت متطشاً لتجاء بالعلم والعدل .
(٢) قوله ومقصود الخ يشير الى أن السلب في المنفصلة يختلف باختلافها فهو اما متسلط على منع الجمع والخلو ماً واما على منع الخلو فقط وإما على منع الجمع فقط والامثلة المذكورة في الكتب فلا نطيل الكلام بذكرها .

امكانه • فان قال قائل قولنا زيد غير بصير سالبة أو موجبة فان كانت موجبة
فما الفرق بينه وبين قولنا زيد ليس بصيراً • وان كانت سالبة فما الفرق بينه
وبين قولنا زيداً عمى وهي موجبة ولا معنى لكوننا غير بصير الا معنى هذا الايجاب
ولذلك لا يتبين في الفارسية فرق بين قولنا (زيد كوراست) وبين قولنا
(زيدنا ييناست) وكذا قولنا (زيدنا دانست) اذ المفهوم منه أنه جاهل
والصيغة صيغة النفي • قلنا هنا • وضع مزية قدم والاعتناء ببيانها واجب فان
من لا يميز بين السالب والموجب كثر غلطه في البراهين فانا سنبين ان القياس
لا ينتظم من مقدمتين سالبتين بل لا بد ان يكون احدهما موجبة حتى ينتج
ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ومعناها معنى الايجاب فلا بد من تحقيقها •
فنقول قولنا زيد غير بصير قضية موجبة كترجمته بالفارسية وكان النير مع
البصير جملاً شيئاً واحداً وعبر به عن الاعمى فالنير بصير بجملته معنى واحداً
يوجب مرة فيقال زيد غير بصير • ويسلب أخرى فيقال زيد ليس غير بصير
ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر • وهو المدولة أو غير المحصلة
وكأنها عدل بها عن قانونها فبرزت في صيغة سلب وهي ايجاب • وتصير حرف
السلب مع المسلوب ككلمة واحدة كثير في الفارسية • مثل (نادان ونايينا
وناتوان) بدل عن الاعمى والجاهل والعاجز • وامارة كونها موجبة في الفارسية
انها تردف بصيغة الاثبات • فيقال فلان (ناييناست) واذا سلبت قيل
(يينانست) فيكون الحكم بصيغة السلب وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى
في اللغة تقتضي ثلاثة ألفاظ في كل قضية واحد للموضوع وواحد للمحمول
وواحد لربط المحمول بالموضوع كما في الفارسية لكن في اللغة العربية اقتصر
كثيراً على لفظين فقيل مثلاً زيد بصير • والاصل ان يقال زيد هو بصير

زيادة حرف الرابطة فإذا قدم حرف الرابطة على غير (١) فقول زيد هو غير بصير صار زيد من جانب موضوعا ، وغير بصير من جانب آخر محمولا . ولفظ هو متخلل بينهما رابطا لاحدهما بالآخر فيكون ايجابا فان أردت السلب قلت زيد ليس هو بصيرا . فيكون البصير هو المحمول وليس هو حرف سلب والرابطة بين السلب والمحمول وكذلك تقول زيد ليس هو غير بصير . فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول متصلة به فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة . فان قيل فقولنا غير بصير ، وقولنا أعمى متساويان (٢) أو أحدهما أعم من الآخر . قلنا هذا يختلف باللغات . وربما يظن أن قولنا غير بصير أعم حتى يصح أن يوصف به الجماد وأما الأعمى فلا يمكن أن يوصف به الا من يمكن أن يكون له البصر ويان ذلك محال على اللغة فلا يخلط بالفرن الذي نحن بصدده وانما غرضنا تمييز السلب عن الايجاب (٣) فان الايجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود أو وهم . وأما النفي فيصح عن غير الثابت سواء كان كونه غير ثابت واجبا أو غير واجب .

القسم الثالث للقضية

﴿ باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه ﴾

* اعلم * أن موضوع القضايا اما شخصي فتكون شخصية كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما كلي فتكون كلية . والكلية اما مهمة كقولنا

(١) قوله فاذا قدم حرف الرابطة الخ يشير بذلك الى الفرق اللفظي بين اللوحي المدولة والسالية البسيطة الثلاثيتين والى أن العبرة في الايجاب والسلب الى ايقاع النسبة وانزاعها لا الى حال الاطراف (٢) قوله وقولنا أعمى هذه القضية ونحوها تعرف عند المناطقة باسم التسمية والمشهور لديهم أن المدولة أعم منها كما أوما المصنف الى ذلك بقوله وربما نطق الخ ومن أراد زيادة البيان فليطه بالمبسوطات

(٣) قوله وانما غرضنا الخ يشير بذلك الى الفرق المنوي بين اللوحي المدولة والسالية البسيطة وجوابه أن الثانية أعم اذ لا يلزم في السلب وجود للوضوع لا تحقيقا ولا بتقديره .

الانسان في خسر الانسان ليس في خسر • وسميها مهمة لانه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع أو لبعضه واما محصورة وهي التي بين فيها ان الحكم لكه كقولنا كل انسان حيوان أو ذكر أنه لبعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فاذن القضية بهذا الاعتبار أربعة ^(١) شخصية ومهمة ومحصورة كلية ومحصورة جزئية والقضية تنقسم الى هذه الأقسام سالبة كانت أو موجبة شرطية كانت أو حملية — متصلة كانت الشرطية أو منفصلة واللفظ الحاصر يسمى سوراً كقولنا في الموجبة الكلية كل انسان حيوان • وقولنا في الموجبة الجزئية بعض الحيوان انسان وكقولنا في السالبة الكلية لا واحد من الناس بحجر وكقولنا في السالبة الجزئية ليس بعض الناس كاتباً ^(٢) أو ليس كل انسان كاتباً فان خواها واحد. فان قلت فالألف واللام إذا كانتا للاستفراق فقول القائل الانسان في خسر كلية فكيف سميها مهمة (فاعلم) انه إن ثبت ذلك في لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى وان لم يثبت فهو مهمل اذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء . وتكون قوة المهمل قوة الجزئي لانه بالضرورة يشتمل عليه . واما العموم فشكوك فيه وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً الا يصدق كلياً . فليحذر عن المهملات في الاقيسة اذا كان المطلوب منها نتيجة كلية • كما يقول الفقيه مثلاً المكيل ربوي والجص مكيل فكان ربوياً فيقال قولك المكيل مهمل فان أردت الكل فمنوع وان أردت به الجزء فينتج أن بعض المكيل ربوي فاذا قلت بعض المكيل ربوي والجص مكيل فكان ربوياً لم يلزمه النتيجة اذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوي • فان قلت فكيف يكون الحصر

(١) قوله أربعة ترك الطبيعة نحو قولك الانسان نوع لانها كما قيل لاعتبارها في العلوم وبعضهم أدرجها في الشخصية

(٢) قد ذكر في المبسوطات الفرق بين ليس وبعض وليس كل بان الثاني يفيد رفع الإيجاب الكلي مطابقة والسلب الجزئي التزاما والاول بالمكس والبيان التفصيلي هناك فراجع •

والإهمال في الشرطيات فافهم انك (١) مهما قلت كلما كان الشيء حادثاً فله يحدث أو قلت دائماً اما أن يكون الشيء حادثاً أو قديماً فقد حصرت الحصر الكلي الموجب . وإذا قلت ليس البتة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة وليس البتة إذا كان البيع صحيحاً فهو لازم فقد سلبت الاتصال وحصرت . وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه

القسم الرابع للفتنة

✽ باعتبار جهة نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوب أو الجواز أو الامتناع ✽

✽ اعلم ✽ أن المحمول في القضية لا يخلو اما أن تكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر كقولك الانسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ونسبته اليه نسبة الضروري الوجود واما أن يكون نسبته اليه نسبة الضروري العدم كقولنا الانسان حجر فان الحجرية محمولة ونسبتها الى الانسان نسبة الضروري العدم واما ألا يكون ضرورياً لا وجوده ولا عدمه كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب ولنسم هذه النسبة مادة الحمل (٢) فالمادة ثلاثة : الوجوب والامكان والامتناع . والقضية بهذا الاعتبار (٣) اما مطلقة أو مقيدة . والمقيدة مانص فيها بأن المحمول للموضوع ضروري أو ممكن أو موجود على الدوام لا بالضرورة . والمطلق (٤)

(١) قوله فافهم انك الخ اجماله أن الكلية والجزئية في الشرطيات باعتبار عموم الاحوال وعدمه . وقوله وحصرت يعني الحصر بالسلب الكلي
(٢) سميت إحدى هذه الثلاث بالمادة لأن كل واحدة لا تنحصر في قضية أو قضاياء ممدودة فإحدى هذه الثلاث مادة بالنسبة لكل قضية من حيث هي هذه القضية المذكورة فافهم هذا التليل فاني لم أر من ذكره

(٣) قوله بهذا الاعتبار يعني بنسبتها الى المادة وجوداً أو عدماً فلا يقال كيف نسب المطابقة اليها تدبر (٤) قوله والمطلق مالم الخ اعلم ان القضية المطلقة ليست في الحقيقة من ذوات الجهة الا عند اعتبار ان الجهة كل حالة زائدة على النسبة حتى خلوها عن الجهات الثلاث ولو كونها ليست موجهة ليست من مسائل العلوم كما أن المهمة كذلك لذا قال الشيخ الرئيس ان هملات العلوم كليات

ما لم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك فإن هذه الأمور زائدة على ما يقتضيه مجرد
الحل، والقضية الضرورية تنقسم إلى: مالا شرط فيه كقولنا الله حي فإنه لم يزل
ولا يزال كذلك وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع (١) كقولنا الانسان حي
فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك فوجود الموضوع مشروط فيه ولا يفارق
هذا المشروط الضروري الاول في جهة الضرورة وإنما يفارق في دوام الموضوع
لذاته أزلاً وأبداً ووجوب وجوده لنفس حقيقته ولنسم هذا بالضروري المطلق
فاما الضروري المشروط فثلاثة (الاول) ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع
ومثاله ما تقدم (٢) (الثاني) ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بفنوانه
كقولنا كل متحرك متغير فإنه متغير مادام متحركاً لا ما دام ذات المتحرك
موجوداً بحسب والفرق بين هذا وبين قولنا الانسان حي ان الشرط في الحي
ذات الانسان. والشرط هنا ليس هو ذات المتحرك فقط بل ذات المتحرك بصفة
تلتحق بالذات وهو كونه متحركاً فان المتحرك له ذات وجوهر من كونه فرساً أو
مهاً أو ما شئت ان تسميه ويلحقه انه متحرك وذلك الذات هو غير المتحرك
وليس الانسان كذلك. (الثالث) ما يشترط فيه وقت مخصوص اما معين أو غير
معين (٣) فان قولنا القمر بالضرورة منخفض مقيد بوقت معين وهو وقت
وقوعه في ظل الارض محجوباً بذلك عن ضوء الشمس وقولنا الانسان
بالضرورة متنفس فمعناه انه في بعض الاوقات وذلك الوقت غير معين. فان
قال قائل وهل يتصور دائماً غير ضروري. قلنا نعم أما في الاشخاص فظاهر

(١) قوله وإلى ما شرط فيه الخ الفرق بين الاعتبارين ان الاول وجود الموضوع فيه ذاتي
له بخلاف الثاني فتدبر في هذا الفرق طويلاً فإنه من أسرار الحكمة وله قيل أن للنطق وان
كان آلة للعلوم الحكيمية ولكنه لا يفهم حق فهمه الا بعد قراتها ولذا لا نفي عن الاستاذ للشد
أملاً بالنطق ولا بشيء الا بالتأييد السامري

(٢) قوله ومثاله ما تقدم متناظر على ما يظهر أن يكون عنوان الموضوع هو حقيقته وماهيته
(٣) قوله أما معين أو غير معين الاول ما يسمى بالوقية والثاني ما يسمى بالمتفردة.

كالإنجي فانك قد تقول انه أسود البشرة ما دام موجود البشرة وليس السواد لبشرته ضرورياً ولكنه قد اتفق وجوده لها على الدوام ولنسم هذه القضية وجودية . وأما في الكليات فكقولنا كل كوكب أما شارق أو غارب فانه في كل ساعة كذلك وليس ذلك ضرورياً في وجود ذاته إذ ليس كالحیوان للإنسان فافهم (١)

القسم الخامسة

﴿ للقضية باعتبار تقيضها ﴾

(اعلم) أن فهم التقيض في القضية تمس اليه الحاجة في النظر فيما لا يدل البرهان على شيء . ولكن يدل على ابطال تقيضه فيكون كأنه قد دل عليه وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالاته ما لم يرد الى تقيضه فاذا لم يكن التقيض معلوما لم تحصل هذه القوائد . وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة وليس كذلك فان التماهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات . والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة فانا إذا قلنا العالم حادث وكان صادقا كان قولنا العالم ليس بحادث كاذبا — وكذا قولنا قديم إذا عيننا بالقديم نفي الحادث . فهما دللنا على أحدهما فقد دللنا على الآخر . ومهما قلنا أحدهما فكأننا قد قلنا الآخر فهما متلازمان على هذا الوجه ولكن للتناقض شروط ثمانية فاذا لم تراعى الشروط لم يحصل التناقض (الاول) أن تكون إحدى القضيتين سالبة والأخرى موجبة كقولنا العالم حادث — العالم ليس بحادث فانا إن قلنا العالم حادث فلا يتناقضان (الثاني) أن يكون

(١) قوله فافهم . تكة الامر بانهم تظهر لمن تأمل في قوله ليس ذلك ضروريا في وجود ذاته وكان من ذوي الجِدس .

موضوع المقدمتين واحداً فإذا تعدد لم يتناقضا كقولنا العالم حادث والباري ليس بحادث فانهما لا يتناقضان وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك فانا نقول العين أصفر — العين ليس بأصفر وزيد بأحدهما الدينار وبالأخر العضو الباصر .
 ونقول في الفقه (الصغيرة مولى عليها في بضعها) الصغيرة ليس مولى عليها في بضعها وزيد بأحدهما الثيب وبالأخرى البكر على منهاج إرادة الخاص بالعام ويكون الموضوع متعدداً فلا يحصل التناقض (الثالث) أن يكون المحمول واحداً . فان قولنا الانسان مخلوق — الانسان ليس بمجر لا يتناقضان ويشكل ذلك في المحمول المشترك كقولنا المكروه على القتل مختار والمكروه على القتل ليس بمختار ولكنه مضطر ولا يتناقضان فان المختار يطلق على معنيين مختلفين فهو مشترك فقد يراد به القادر على الترك وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته ، ومهما كان اللفظ مشتركاً كان الموضوع أو المحمول أكثر من واحد في الحقيقة وفي الظاهر يظن أنه واحد والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ (الرابع) ألا يكون المحمول في جزئين مختلفين من الموضوع كقولنا النوبي أبيض — النوبي ليس بأبيض أي هو أبيض الاسنان وليس بأبيض البشرة . وفي الفقه نقول السارق مقطوع السارق ليس بمقطوع أي مقطوع اليد ليس بمقطوع الرجل والانف (الخامس) ألا يختلف ما اليه الاضافة في المضافات كقولنا الاربعة نصف الاربعة ليست نصفاً أي هي نصف الثمانية وليست نصف العشرة فلا تناقض وكذلك قولنا زيد أب زيد ليس بأب أي أب لعمرو — وليس بأب لخالد . وفي الفقه نقول المرأة مولى عليها المرأة ليس مولى عليها أي مولى عليها في البضع لافي المال وقد يضاف الى البضع كلاهما ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول فان أبا حنيفة يقول مولى عليها إذ يتولى الولي نكاحها شرعاً استحباباً أو إيجاباً وليس مولى عليها أي تستقل بنفسها ولا تجبر على العقد . وهذه المعاني يجب مراعاتها لا للنقيض (١١-٢)

فقط . ولكن لجميع أنواع القياس أيضاً . وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية المرأة مولى عليها فلا تلي أمر نفسها نتيجة غير لازمة فإن أبا حنيفة يقول قولكم أنها مولى عليها أن أردتم به أنها لا تلي أمر نفسها أو الولي يجبرها فهذا عين المطلوب في محل النزاع لجعله مقدمة في القياس مصادرة وإن أريد به أن الولي يتولى عقدها استحباباً أو إيجاباً فلا يلزم من هذا ألا ينعقد عقدها إذا تماطت على خلاف الاستحباب (السادس) إلا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين كقولنا الماء في الكوز مرو مطهر وليس بمرو ولا مطهر وزيدانه مرو بالقوة وليس بمرو بالفعل ولا تختلف جهة الحل لم يتناقض الحكماء ومن ذلك قوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وهو نفي للرمي وإثبات له ولكن ليست (١) جهة النفي جهة الإثبات فلم يتناقضا وهذا أيضاً مما يفلط كثيراً في التفقيبات (السابع) ألا يكون في زمانين مختلفين كقولنا الصبي له أسنان ونعني به بعد القطام والصبي لا أسنان له ونعني به في أول الأمر . وتقول في الفقه الحركات حراماً ونعني به في الاعصار السابقة وكانت حلالاً . ونعني به قبل زول التحريم وبالجملة (٢) ينبغي ألا تخالف إحدى القضيتين الأخرى إلا في الكيف فقط فتسلب إحداهما ما أوجبته الأخرى على الوجه الذي أوجبته . وعن الموضوع الذي وضعته بعينه على ذلك النحو وفي ذلك الوقت وبذلك الجهة فاذا ذلك يقتسمان الصدق والكذب فإن تخلف شرط جاز أن يشتركا في الصدق أو في الكذب (الثامن) وهذا في القضية التي موضوعها كلي على الخصوص فانه يزيد في التي موضوعها كلي أن

(١) قوله ولكن ليست الخ تحقيق هذا عميق لا يظفر به إلا ذو ذهن مستقيم وقلب سليم ولم يشرع له لأن السواد الأعظم احتجوا بالحدوث عن القدم . فاذا قلت لهم أن الحدوث يدل على القدم والتناهي يدل على غير التناهي والحدود يدل على الحدود استرهبوا ذلك بل لم يفتلوا له معنى

(٢) قوله وبالجملة أو ما بذلك إلى أن جميع الوحدات تندرج في وحدة النسبة

يختلف القضيتان بالجزئية والكلية مع الاختلاف في السلب والایجاب حتى يلزم التناقض لاعمالة وإلا أمكن أن يصدق جميعا كالجزئيتين في مادة الامكان مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب وربما كذبتا جميعا كالكليتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب وليس واحد من الناس كاتباً فالتناقض إنما يتم في المحصورات بعد الشروط التي ذكرناها ان كانت إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية ليكون تناقضها ضرورياً ولتمتحن المواد كلها ولنضع الموجبة أولاً كلية فنقول كل انسان حيوان — ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب — ليس بعض الناس بكاتب — كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر فنجد لاعمالة إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة ولتمتحن السالبة الكلية فنقول ليس واحد من الناس حيواناً — بعض الناس حيوان — ليس واحد من الناس بحجر — بعض الناس بحجر — بعض الناس بكتاب — بعض الناس كاتب فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد . فان قيل فالكليتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق والكذب قلنا نعم ولكن لا يعرف ذلك^(١) الا بعدمعرفة نسبة المحمول الى الموضوع انه ضروري أم لا . واذا راعيت الشرط الذي ذكرناه علمت التناقض قطعاً وان لم تعرف تلك النسبة فانه كيفما كان الامر يلزم التناقض

القسم السادس

(القضية باعتبار عكسها)

(اعلم) انا نفي بالعكس ان يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله فان لم يبق الصدق سمي اقتراباً

(١) قول ولكن لا يعرف الخ حاصله ان القواعد اللبازية كلية لا تتخصص بمادة معينة بل تنطبق على جميع المواد فلا ينظر في نحو التناقض الى خصوص مادة كهذه الوجوب مثلا

لا انعكاساً والتضاي في عنصرها أربعة (الاولى) السالبة الكلية وتنعكس مثل نفسها بالضرورة فانك تقول لا انسان واحد طائر ويلزم انه لا طائر واحد انسان وتقول لا طاعة واحدة معصية فيلزم انه لا معصية واحدة طاعة ولزوم هذا ظاهر ولكن تحريره (١) انه ان لم يلزم انه لا طائر واحد انسان فانما لا يلزم لانه يمكن ان يكون بعض الطائر انساناً فان أمكن ذلك بطل قولنا لا انسان واحد طائر لان ذلك الطائر يكون انساناً فيكون ذلك الانسان طائراً فيرتفع الصدق من قولنا لا انسان واحد طائر وقد وضعها صادقة (والثانية) الموجبة الكلية وتنعكس موجبة جزئية فقولنا كل انسان حيوان ينعكس الى ان بعض الحيوان انسان ولا ينعكس كلياً لان المحمول وهو الحيوان يمكن ان يكون أعم من الموضوع فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الانسان في مثالنا فلا يمكن ان يقال كل حيوان انسان اذ من الحيوانات غير الانسان كالفرس ونحوه من سائر الانواع الأخرى (والثالثة) السالبة الجزئية وهي لا تنعكس أصلاً فانا نقول حيوان مائيس بانسان فهو صادق وعكسه انسان مائيس بحيوان غير صادق ولا قولنا كل انسان ليس بحيوان يصح ان يكون عكساً لهذه فلا تنعكس لا الى كلية ولا الى جزئية (والرابعة) الموجبة الجزئية وتنعكس مثل نفسها أعنى موجبة جزئية فقولنا بعض الناس كاتب يلزم منه ان بعض الكاتب انسان . فان قلت انه يلزم منه ان كل كاتب انسان (فاعلم) ان ذلك ليس يلزم من الايجاب الجزئي من حيث انه ايجاب جزئي بل من حيث عرفت من خارج انه لا كاتب سوى الانسان وإلا فن الموجبة الجزئية مالا يصدق انعكاسه كائناً إذ تقول بعض الانسان أبيض ولا يمكنك ان تقول كل

(١) قوله محرره يريد كشفه بالدليل وحاصله يرجع الى قياس الخلف لانه استخراج تقبض العكس وعكس ذلك التقبض فوجد متناقضاً للأصل للفروض الصدق فهو كاذب وكذب دليل صدق أصله الذي هو العكس للمعنى قد يهر .

أيض انسان بل اللازم بعض الايض انسان ولاجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة الى المبهات واعلموها بالحروف المعجمة وجعلوا المحمول معرفا بالباء والموضوع بالآلف وقلوا كل (ا ب) أي ما شيئان مبهمان مختلفان ^(١) مميّناهما بهذين الاسمين فيلزم منه بعض (ب ا) فقولنا لا شيء من (ا ب) يلزم منه بعض (ب ا) وايضاح ذلك بين فلسنا نطلب . وانما افتقرنا الى معرفة العكس فان بعض المقاييس يظهر وجه انتاجها بالعكس وربما ينتج القياس شيئاً ومطلوبنا عكسه فيستبين بهذا انه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية فقد أنتج أيضاً عكسها وكذا في سائر الاقسام والله أعلم بالصواب .

كتاب القياس

(اعلم) انا اذا فرغنا من مقدمات القياس وهو بيان المعاني المفردة ووجوه دلالة الالفاظ عليها . وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري المشتمل على الموضوع والمحمول المسمى قضية وأحكامها وأقسامها لخير بنا أن نخوض في بيان القياس فانه التركيب الثاني لانه نظر في تركيب القضايا ليصير قياسا كما كان الاول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضية . وهذا هو التركيب الواجب في المركبات . فباني البيت ينبغي له أن يسمى أولاً للجمع بين المفردات أعنى الماء والتراب والتبن فيجمعها على شكل مخصوص ليصير لبناً ثم يجمع اللبنة فيركبها تركيباً ثانياً - كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب . وكما أن اللبن لا يصير لبناً إلا بمادة وصورة . المادة التراب ومافيه . والصورة هو

(١) قوله مختلفان أي منهوما والا فتشأن الإيجاب الاتحاد والاتفاق لا الاختلاف لكن في الماسدق والوجود .

التربيع الحاصل بمحصره في قاله كذلك القياس المركب له مادة وصورة •
المادة هي المقدمات اليقينية الصادقة (١) فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها •
والصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ولا بد من معرفته •
فانقسم النظر فيه الى أربعة فنون • المادة والصورة والمنطلقات في القياس • وفصول متفرقة هي من اللواحق •

﴿ النظر الأول في صورة القياس ﴾

والقياس أحد أنواع الحجج • والحجة هي التي يؤتى بها في اثبات ما تمس الحاجة الى اثباته من العلوم التصديقية (وهي ثلاثة أقسام) قياس واستقراء وتمثيل (والقياس أربعة أنواع) (٢) جملي وشرطي متصل وشرطي منفصل وقياس خلف، ولنسم الجميع أصناف الحجة • وحد القياس انه قول مؤلف اذا سلم ما أورد فيه من القضايا لم عنه لذاته (٣) قول آخر اضطراراً (٤) واذا أوردت القضايا في الحجة سميت عند ذلك مقدمات • وتسمى قضايا قبل الوضع كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة. وليس من شرط في أن يسمى قياساً أن يكون مسلم القضايا بل من شرطه أن يكون بحيث اذا سلمت قضايا لم منها النتيجة وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم ونحن نسميه قياساً لكونه بحيث لو سلم للزمت النتيجة . فلنبداً بالجملي من

(١) قوله اليقينية الصادقة حصر المصنف رحمه الله القياس في البرهان وجعل نسبة سائر أصنافه من الجدل وغيره أقيسة مجازاً اضرب من الشبه بالبرهان وستسمع منه ذلك في باب النظر الثاني من كتاب القياس

(٢) أصل التقسيم التقسيم الى اقتراني واستثنائي ويقسم الاقتراني الى جملي صرف والى شرطي صرف والى مختلط ولكن المصنف دائماً يقول على ما يرتبه في التحرير بشأنه يكتب عن دراية لا عن مجرد الرواية ثم انه يريد بالشرطي في كلا قسميه الاستثنائي (٣) قوله لذاته احترز به عن نحو قياس المساواة وهو الذي لا يتبين اتناجه الا بعمدة أجنبية (٤) قوله اضطراراً احترز به عما كان اتناجه لخصوص المادة .

أنواع القياس والحجج (الصف الأول القياس المحلي) التي قد يسمى قياساً افتراضياً وقد يسمى جزمياً وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث فيلزم منه أن كل جسم محدث — فهذا القياس مركب من مقدمتين وكل مقدمة تشتمل على موضوع ومحمول فيكون مجموع الأحاد التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة إلا أن واحداً منها يتكرر فالمجموع اذن ثلاثة وهو أقل ما ينحل إليه قياس اذ أقل ما يلتزم منه القياس مقدمتان وأقل ما ينظم منه المقدمة معنيان أحدهما موضوع والآخر محمول. ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركاً في المقدمتين فانه ان لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتداخلا ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة. فاذا قلت كل جسم مؤلف ولم تسلم في المقدمة الثانية عن الجسم ولا عن المؤلف بل قلت مثلاً كل انسان حيوان لم تلزم نتيجة من المقدمتين. فاذا عرفت انقسام كل قياس الى ثلاثة أمور مفردة فاعلم ان هذه المفردات تسمى حدوداً ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد لتمييز عن غيره. أما الحد المشترك فيسمى الحد الأوسط وأما الآخران فيسمى أحدهما الحد الأكبر والآخر الأصغر. والأصغر هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة والأكبر هو الذي يكون محمولاً فيها. وانما سمي أكبر لانه يمكن أن يكون أعم من الموضوع وان أمكن أن يكون مساوياً. وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول واذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً كقولك كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه صادق. ثم لما مست الحاجة الى تعريف المقدمتين باسمين ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط لانه مشترك فيهما اشتق اسمهما من الحدين الآخرين فسمى الذي فيه الحد الأكبر وهو محمول النتيجة مقدمة كبرى والذي فيه موضوعها وهو الحد الأصغر مقدمة صغرى فالقياس الذي أوردناه مثلاً فيه ثلاثة حدود (الجسم والمؤلف والمحدث) والمؤلف هو الحد الأوسط. والجسم هو الأصغر. والمحدث هو الحد الأكبر.

وقولنا كل جسم مؤلف هي المقدمة الصغرى . وقولنا كل مؤلف محدث هي المقدمة الكبرى واللازم عنه هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين وهو المطلوب أولاً والنتيجة آخرأ وهو قولنا فكل جسم محدث . ومثاله من الفقه كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام فالمسكر والخمر والحرام حدود القياس . والخمر هو الحد الأوسط . والمسكر هو الحد الأصغر والحرام هو الحد الأكبر . وقولنا كل مسكر خمر هي المقدمة الصغرى . وقولنا كل خمر حرام هي المقدمة الكبرى فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة .

القسمة الثانية لهذا القياس

﴿ باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين ﴾
وهذه الكيفية تسمى شكلاً ، والحد الأوسط إما ان يكون محمولا (١) في احدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى كما أوردناه من المثال فيسمى شكلاً أولاً . وإما ان يكون محمولا في المقدمتين جميعاً ويسمى الشكل الثاني وإما ان يكون موضوعاً فيهما ويسمى الشكل الثالث (الشكل الاول) مثاله ما أوردناه . وحصول النتيجة منه ين ، وحاصله يرجع الى ان الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة فهما حكم على الجسم بالمؤلف فكل حكم يثبت للمؤلف فقد ثبت لا محالة للجسم فان الجسم داخل في المؤلف واذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف فقد ثبت بالضرورة على الجسم . وانما احتيج الى هذا من حيث ان الحكم بالحدوث على الجسم قد لا يكون بينا بنفسه ولكن يكون الحكم به على المؤلف بينا بنفسه والحكم بالمؤلف على الجسم أيضاً بينا فيتمدى الحكم (١) قوله أما أن يكون محمولا الخ لم يرد المصنف القسمة العقلية بل القسمة الى الاقسام المول عليها والا فيبقى قسم هو ما يسمى بالشكل الرابع وقد أهمل الكلام عليه جملة من المتقدمين وأجمع الكل على أنه بعيد عن الطبع يحتاج في ابانة ما يلزم عنه الى كلف في النظر شاقة كما يبرف ذلك من نظر في كتب التأخرين .

الذي ليس بيننا الجسم اليه بواسطة المؤلف الذي هو بين له فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين وهو تعدى الحكم الى المحكوم عليه . ومهما عرفت ان الحكم على المحمول حكم على الموضوع فلا فرق بين ان يكون الموضوع جزئياً أو كلياً ولا ان يكون المحمول سالبا أو موجبا فانك لو أبدلت قولك كل جسم مؤلف بقولك بعض الموجود مؤلف لزم من قياسك ان بعض الموجود محدث . ولو أبدلت قولك كل مؤلف محدث بقولك كل مؤلف محدث ليس بازى تعدى نفي الازلية أيضا الى موضوع المؤلف كما تعدى اثبات الحدوث من غير فرق فيكون المنتج من هذا الشكل بحسب هذا الاعتبار أربع تركيبات (الاول) موجبتان كليتتان كما سبق (الثاني) موجبتان والصغرى جزئية كما اذا أبدلت قولك كل جسم مؤلف بقولك بعض الموجودات مؤلف (الثالث) موجبة كلية وصغرى وسالبة كلية كبرى وهو ان تبدل قولك محدث بقولك ليس بازى (الرابع) موجبة جزئية وصغرى وسالبة كلية كبرى وهو ان تبدل الصغرى بالجزئية والكبرى بالسالبة فتقول مثلاً موجود ما مؤلف ولا مؤلف واحد أزلى . فأما ماعداء هذه التركيبات فلا تنتج أصلاً لانك ان فرضت سالتين فقط لا ينتظم منهما قياس لأن الحد الأوسط اذا سلبت عن شيء فالحكم عليه بالنفي أو بالاثبات لا يعتمد الى المسلوب عنه لأن السلب أوجب المبانيّة والثابت على المسلوب لا يعتمد الى المسلوب عنه فانك ان قلت لا انسان واحد حجر ولا حجر واحد طائر فلا انسان واحد طائر فيرى هذه النتيجة صادقة وليس صدقها لازماً عن هذا القياس فانك لو قلت لا انسان واحد يبيض ولا يبيض واحد حيوان فلا انسان واحد حيوان لم تكن النتيجة صادقة . والشكل هو ذلك الشكل بعينه ولكن اذا سلبت الاتصال بين البياض والانسان — لا أن بين البياض والانسان مبانيّة — فالحكم على البياض لا يعتمد الى الانسان بحال فاذن لا بد أن يكون في كل قياس موجبة أو مافي حكمها وان (١٢-٢)

كانت الصيغة صيغة السلب مثلاً . ولكن في هذا الشكل على الخصوص ، يشترط أن تكون الصنرى موجبة ليثبت الحد الأوسط للأصغر فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر ويجب أن تكون الكبرى كلية حتى ينطوي تحت الأكبر الحد الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط فإنك إذا قلت كل انمان حيوان وبعض الحيوان فرس فلا يلزم أن يكون كل انسان فرس بل ان حكمت على الحيوان بحكم كلي ككونه جسماً فقلت وكل حيوان جسم تعدى ذلك الى الاصغر وهو الانسان . ولما كانت الامثلة المفصلة ربما غلظت الناظر عدل المنطقيون الى وضع المعاني المختلفة المبهمة وعبروا عنها بالحروف المعجمة ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث في المثال الذي أوردناه الالف والباء والجيم وهي أوائل حروف ابجد ووضعوا الجيم الذي هو الثالث حداً أصغر يحكمها عليه . والباء حداً أوسط يحكم به على الجيم . والالف حداً أكبر يحكم به على الباء ليتعدى الى الجيم فقالوا كل (ج ب) وكل (ب ا) فكل جيم الف . وكذا سائر الضروب . وأنت اذا أحطت بالمعاني التي حصلناها لم تعجز عن ضرب المثال من التقييدات والعقليات المفصلة أو المبهمة .

➤ الشكل الثاني ➤

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين لكن انما ينتج إذا كان محمولاً على أحدهما بالسلب وعلى الآخر بالإيجاب فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية أعنى في السلب والإيجاب ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة وإذا تحقق ذلك فوجه انتاجه انك إذا وجدت شيئين ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة فانهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع كما سبق في الشكل الأول وكان لا يوجد

شيء يسلب عن كلية أحدهما ثم يوجب لكلية الآخر فاذن كل شيئين هذه صفتها فهما متباينان أي يسلب هذا عن ذلك وذلك عن هذا. وتتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات * الأول * أن تقول كل جسم مؤلف كما سبق في الأول ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل فتقول ولا أزلي واحد مؤلف بدل قولك ولا مؤلف واحد أزلي فيلزم ما لم منه لانا قد قدمنا أن السالبة الكلية تنعكس كنفسها فلا فرق بين قولك لا مؤلف واحد أزلي وهو المذكور في الشكل الأول وبين قولك ولا أزلي واحد مؤلف فينتج هذا انه لا جسم واحد أزلي وعصمه المبينة بين الجسم والازلي اذ وجد المؤلف محمولا على أحدهما مسلوبا عن الآخر فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه مجالا وتفصيله أن تنعكس المقدمة الكبرى فيرجع إلى الشكل الأول وانما سميت هذه مقاييس الشكل الثاني لانه يحتاج في بيانها إلى الرد للشكل الاول * الضرب الثاني * هذا هو بعينه ولكن المقدمة الصغرى جزئية وهو قولك موجود ما مؤلف ولا أزلي واحد مؤلف فاذن موجود ما ليس بأزلي وبيانه بعكس المقدمة الكبرى كما سبق * وأما الثالث والرابع * فان تكون الصغرى سالبة اما جزئية واما كلية وتكون الكبرى موجبة ولا يمكن فهم ذلك بما ضربناه مثلا للشكل الأول اذ لم تكن فيه مقدمة صغرى الا موجبة اذ كان هذا شرطاً في ذلك الشكل فنغير المثال وقول * مثال الضرب الثالث * قولك لا جسم واحد منفك عن الأعراض وكل أزلي منفك عن (١) الأعراض فاذن لا جسم واحد أزلي فالقياس مؤلف من كلتين صغراهما

(١) قوله وكل أزلي منفك الخ أجمع على هذه القضية الحكيم والتكلم جميعا أما التكلم فظاهر وأما الحكيم فلأن القديم عندهم هو مجرد الماري عن العوارض للشخصية حتى أن النفس الناطقة كما يؤخذ من عبارات صدر الحكماء الشيرازي ذات وجهين وجه إلى القدم وهو لها من حيث ذاتها ووجه إلى الحدوث وهو لها من التعلق البدني الذي هو منشأ التباين العددي وفي الحقيقة يرجع كلام أهل الكلام إلى كلام الحكماء أيضاً كما يبره من نظر بدقة في مأخذ عقائدهم وعلم أنهم يمولون في آرائهم على المحسوسات مردين تطبيق النقطات عليها

سالبة وكبراهما موجبة والنتيجة سالبة كلية والحد الأوسط هو المنفك عن الأعراض فإنه محمول على الجسم بالسلب وعلى الأزل بالايجاب فأوجب التباين وبيانه بعكس الصغرى (١) فإنها سالبة كلية تنعكس مثل قسمها وإذا عكست صار المحمول موضوعاً وعاد إلى الشكل الأول الذي الحد المشترك فيه موضوع لأحدى المقدمتين محمول للآخرى * **الضرب الرابع** * هو الثالث بعينه لكن الصغرى سالبة جزئية كقولك موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم فبعض الموجودات ليس بمتحرك . ولما كانت السالبة جزئية وهي لا تنعكس لم يمكن أن يرد هذا الضرب إلى الأول بطريق العكس لكن يرد بطريق الافتراض وهو أن تحول هذا الجزئي كلياً فإذا كان موجود ما ليس بجسم فقد حصل أن بعض الموجودات ليس بجسم فلنفرضه سواداً مثلاً فنقول كل سواد ليس بجسم فيصير كالضرب الثالث من هذا الشكل وكان قد رجع الثالث إلى الشكل الأول بالعكس فكذا هذا (٢) فالنتج إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربعة وما عداها فلا إذا ينتج سالبتان أصلاً ولا موجبتان في هذا الشكل ينتجان لأن كل شيئ وجد شيء واحد محمولاً عليهما لم يوجب ذلك بينهما لاتصالاً ولا تبايناً اذ الحيوان يوجد محمولاً على القرس والانسان ولا يوجب كون الانسان فرساً وهو الاتصال . ويوجد محمولاً على الكاتب

(١) قوله بعكس الصغرى يعني وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة اذ تقول في هذا المثال كل أزلي منفك عن الأعراض ولا شيء من المنفك عن الأعراض يجسم فلا شيء من الأزل يجسم فلا شيء من الجسم بأزلي ولما كان عكس السالبة مستملاً مرتين اكتفى بالصف بالنتيجة على المرة الأولى .

(٢) قوله فكذا هذا أقول للبيان تمة وهي أن تأخذ النتيجة من هذا الذي صار كالضرب الثالث وهي قولك لا شيء من السواد بمتحرك وتضمنها إلى أولى الافتراض الناشئة من حل عنوان للموضوع على ذاته وهي قولك هناك سواد موجود بعد عكسها إلى قولك بعض الموجود سواد وهيئة للقم هكذا بعض الموجود سواد ولا شيء من السواد بمتحرك فخرجت النتيجة الأولى بارزة للبيان وهي قولك بعض الموجودات ليس بمتحرك .

والانسان ولا يوجب بينهما تبايناً حتى لا يكون الانسان كاتباً والكاتب انساناً
فاذن لهذا الشكل شرطان أحدهما أن يختلفا أعنى المقدمتين في الكيفية والآخر
أن تكون الكبرى كلية كما في الشكل الاول .

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعاً في المقدمتين وهذا يوجب نتيجة جزئية
فانك مهما وجدت شيئاً واحداً ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء
الواحد فيبين المحمولين اتصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد فيمكن لاحالة
أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال ان لم يمكن حمله على كله
فلهذا كانت النتيجة جزئية فانك مهما وجدت انساناً ما وهو شيء واحد
يحمل عليه الجسم والكاتب دل ذلك على ان يبين الجسم والكاتب اتصالاً حتى
يمكن أن يقال لبعض الأجسام كاتب ولبعض الكاتب جسم . وان كان الكل
كذلك ولكن الجزئية لازمة بكل حال وهذا طريق كاف في التفهيم — ولكن
تتبع العادة في التفصيل ببيان الا ضرب والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالردالى
الشكل الاول وينتظم في هذا الشكل ستة أضرب منتجة (الضرب الأول)
من موجبتين كليتين كقولك كل متحرك جسم وكل متحرك محدث فبعض
الجسم بالضرورة محدث وبيانه بعكس الصغرى فانها تنعكس جزئية ويعبر
قولنا كل متحرك جسم الى قولنا بعض الجسم متحرك وينضاف اليه قولنا
كل متحرك محدث فيلزم بعض الجسم محدث لرجوعه الى الشكل الاول فانه
مهما عكست مقدمة واحدة صار الموضوع محمولا . وقد كان موضوعاً للمقدمة
الثانية فيصير الحد الاوسط محمولا لاحداهما موضوعاً للآخرى (الضرب الثاني)
من كائيتين كبراهما سالبة كقولك كل أزل فاعل ولا أزل واحد جسم فيلزم
منه ليس كل فاعل جسماً لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى وتلزم منه هذه

النتيجة بعينها فتقول فاعل ما أزل ولا أزل واحد جسم فليس كل فاعل
 جسماً (الضرب الثالث) موجبتان صغراها جزئية ينتج موجبة جزئية
 كقولك جسم ما فاعل وكل جسم مؤلف فيلزم فاعل مأمولف ويأنيه بعكس
 الصغرى وضم العكس الى الكبرى فيرتد الى الشكل الأول وتلزم النتيجة إذ
 تقول فاعل ما جسم وكل جسم مؤلف فيلزم فاعل ما مؤلف (الضرب الرابع)
 موجبتان والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثاله كل جسم محدث وجسم
 ما متحرك فيلزم محدث ما متحرك وذلك بعكس الكبرى وجعلها صغرى
 فيرجع إلى الأول ثم عكس النتيجة ليخرج لنا عين نتيجتنا فتقول متحرك ما
 جسم وكل جسم محدث فيلزم أن متحركاً ما محدث وتنعكس الى عين النتيجة
 الاولى وهي محدث ما متحرك فهذا قد تبين لك أنه انما يحقق بعكسين أحدهما
 عكس المقدمة والآخر عكس النتيجة (الضرب الخامس) يألف من مقدمتين
 مختلفتين في الكمية والكيفية جميعاً صغراها موجبة جزئية وكبراهما سالبة
 كلية ينتج جزئية سالبة ومثاله قولك جسم ما فاعل ولا جسم واحد أزل
 فيلزم ليس كل فاعل أزلياً لأن الصغرى تنعكس الى قولك فاعل ما جسم فتضم
 الى الكبرى القائلة ولا جسم واحد أزل فتلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل
 الاول البين بنفسه (الضرب السادس) من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية
 والكيفية صغراها كلية موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثاله كل جسم محدث
 وجسم ما ليس بمتحرك فيلزم محدث ما ليس بمتحرك ولا يمكن بيانه بالعكس لأن
 الجزئية السالبة لا تنعكس والكلية الموجبة إذا انعكست صارت جزئية ولا قياس
 من جزئيتين فبيانه ليرجع الى الشكل الاول بتحويل الجزئية الى كلية بالاقتراض بأن
 نقرض ذلك البعض الذي ليس بمتحرك أعني بعض الجسم جبلاو تقول لا جبل واحد
 بمتحرك ويضاف اليه كل جبل جسم وهو صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع
 فتأخذ هذه صغرى وتضيف اليها صغرى هذا الضرب هكذا كل جبل جسم وكل

جسم محدث فيلزم كل جبل محدث من أول الأول . ثم تضم هذه النتيجة الى أول قضيتي الافتراض أعنى قوله لا جبل واحد متحرك لينتج من الضرب الثاني من هذا الشكل ان بعض المحدث ليس بمتحرك وقد ذكرنا انه يرجع الى الشكل الاول بعكس الصغرى فيكون هذا الضرب السادس انما يرجع الى الشكل الأول بمرتبتين فهذه مقاييس هذا الشكل وله شرطان (أحدهما) ان تكون الصغرى موجبة أو في حكمها (الآخر) ان تكون احدهما كلية أيهما كانت اذا ينتظم قياس من جزئيتين على الاطلاق فاذن المنتج من التأليفات اربعة عشر تأليفاً اربعة من الشكل الاول وأربعة من الثاني وستة من الثالث وذلك بعد استقاط المهملات فانها في قوة الجزئية وما عدا ذلك فليس بمنتج ولا فائدة لتفصيل مالا انتج له ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه اذا تأمل فيه فان قيل فكيف عدد الاقترانات الممكنة في هذه الاشكال . قلنا ثمانية وأربعون اقتراناً (١) في كل شكل ستة عشر وذلك لان المقدمتين المقترتين إما كليتان أو جزئيتان أو احدهما كلية والأخرى جزئية وعلى كل حال فهما إما موجبتان أو سالبتان أو واحدة موجبة والأخرى سالبة فهذه ستة عشر اقتراناً ناتجة من ضرب أربع في أربع وهي جارية في الاشكال الثلاثة فتكون الجملة أخيراً ثمانية وأربعين والمنتج أربعة عشر اقتراناً فيبقى أربعة وثلاثون . فان قيل فما خواص الاشكال . قلنا أما الذي يعم كل شكل فهو انه لا بد في اقترانها من موجبة وكلية فلا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين ، وأما خاصية الشكل الاول فاما في وسطه وهو ان يكون محلولاً في المقدمة الاولى موضوعاً في الثانية . واما في مقدماته وهو

(١) قوله قلنا ثمانية وأربعون للخ يني بعد حذف المهملات والشخصيات والا تقول الجملة الى مائة وثمانية لان المحصورات أربع ويضاف اليها المهمة والشخصية فتكون ستة تضرب في مثلهما يصير الحاصل ستة وثلاثين ثم تضرب في الاشكال الثلاثة تقول الى مائة وثمانية وانما حفت المهملات لانها في قوة الجزئيات فيستثنى بها عنها وانما حذفت الشخصيات لأنها غير كلية ولا مكتسبة في الكمال العلمي الانساني .

ان تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية . واما في نتائجها وهو ان ينتج المطالب الاربعة وهي الايجاب الكلي والسلب الكلي والايجاب الجزئي والسلب الجزئي والخاصية الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الاشكال انه لا يكون فيها (أي مقدماته) سالبة جزئية . وأما الشكل الثاني نفاصيته في وسطه ان يكون محمولا على الطرفين وفي مقدماته الا يتشابهها في الكيفية بل تكون أبدأ إحداها سالبة والأخرى موجبة وأما في الانتاج فهو انه لا ينتج موجبة أصلا بل لا ينتج الا السالب . وأما الشكل الثالث نفاصيته في الوسط ان يكون موضوعاً للطرفين وفي المقدمات ان تكون الصغرى موجبة وأخص خواصه انه يجوز ان تكون الكبرى منه جزئية . وأما في الانتاج فهي ان الجزئية هي اللازمة منه دون الكلية . فان قيل فلم سمي ذلك أولاً وذاك ثانياً وهذا ثالثاً . قلنا سمي ذلك أولاً لانه بين الانتاج وإنما يظهر الانتاج فيما عداه بإلزام اليه ، إما بالعكس أو بالافتراض وإنما كان ذاك ثانياً وهذا ثالثاً لان الثاني ينتج الكلي والثالث إنما ينتج الجزئي والكلي أشرف من الجزئي فكان والياً لما هو أشرف باطلاق وإنما كان الكلي أشرف لان المطالب العملية المحصلة للنفس كالا انسانياً مورثاً للنجاة والسعادة إنما هي الكليات والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض . فان قيل فهل لكم في تمثيل المقاييس الاربعة عشر أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم التفهاء قلنا نعم تفعل ذلك ونكتب فوق كل مقدمة يحتاج لردّها الى الاول بعكس أو افتراض أنه بعكس أو بفرض ونكتب على الطرف انه الى أي قياس يرجع ان شاء الله تعالى وهذه هي الأمثلة

﴿ أمثلة الشكل الأول ﴾

- Bar (١) كل مسكر خمر . وكل خمر حرام . فكل مسكر حرام
 لك (٢) كل مسكر خمر . ولا خمر واحد حلال . فلا مسكر واحد حلال
 ٥ (٣) بعض الاشربة خمر . وكل خمر حرام . فبعض الاشربة حرام

(٤) بعض الاشربة خر . ولا خر واحد حلال . فليس كل شراب حلالا

﴿ أمثلة الشكل الثاني ﴾

(١) (يرجع الى الضرب الثاني من الاول) كل ثوب فهو مذروع - ولا ربوي واحد مذروع (بعكس هذه) فلا ثوب واحد ربوي
(٢) (يرجع الى الضرب الثاني من الاول أيضاً) لاربوي واحد مذروع (بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة) وكل ثوب فهو مذروع .
فلا ربوي واحد ثوب

(٣) (يرجع الى الضرب الرابع من الاول) متمول ما مذروع . ولا ربوي واحد مذروع (بعكس هذه) فتمول ما ليس ربوي
(٤) (يرجع الى الضرب الرابع من الاول أيضاً) متمول ما ليس ربوي (بالافراض) (١) وكل مطعوم ربوي فتمول ما ليس بمطعوم

﴿ أمثلة الشكل الثالث ﴾

(١) (يرجع الى الضرب الثالث من الاول) كل مطعوم ربوي (بعكس هذه) وكل مطعوم مكيل فبعض الربوي مكيل
(٢) (يرجع الى رابع الاول) كل ثوب متمول (بعكس هذه) ولا ثوب واحد ربوي فليس كل متمول ربوياً
(٣) (يرجع الى ثالث الاول) مطعوم ما مكيل (بعكس هذه) وكل مطعوم ربوي فمكيل ما ربوي

(١) قوله بالافراض بيانه في هذا المثال أن تفرض البعض من التمول الذي ليس بربوي لبناً مثلاً وتقول كل لبن فليس بربوي فيرجع الى الضرب الثاني من هذا الشكل على الترتيب الذي ذكره هنا اذ تقول لاشيء من اللبن بربوي وكل مطعوم ربوي فينتج لاشيء من اللبن بمطعوم . ثم تضم هذه النتيجة الى حل وصف العنوان على ذاته بعد عكسه وهو قولك بعض للتمول لبن فينتج ليس كل متمول مطعوماً وهي النتيجة الاخيرة .
(٢-١٣)

- (٤) (يرجع الى ثالث الاول) كل مطعوم ربوي ومطعوم ما مكيل
(بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة) فربوي ما مكيل
(٥) (يرجع الى رابع الاول) مذروع ما متمول (بعكس هذه) ولا
مذروع واحد ربوي فليس كل متمول ربوياً
(٦) (يرجع الى رابع الاول) كل منقول متمول ومنقول ما ليس بربوي
(بالافتراض) فليس كل متمول ربوياً
هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات المحلية وأقسامها ولنخض في
الصف الثاني

➤ الشرطي المتصل ➤

يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط
والأخرى جملة واحدة هي المذكورة في المقدمة الاولى بينهما أو تقيضا
ويقرن بها كلمة الاستثناء مثاله ان كان العالم حادثاً فله صانع لكنه حادث فاذن
له صانع • فقولنا ان كان العالم حادثاً فله صانع مركب من قضيتين حمليتين قرن
بهما حرف الشرط وهو قولنا ان • وقولنا لكن العالم حادث قضية واحدة
جملة قرن بها حرف الاستثناء وقولنا فله صانع نتيجة. وهذا مما يكثر تفعه في
العقليات والفقهيات، فانا نقول ان كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد للحل
لكنه صحيح فاذن هو مفيد للحل وان كان الوتر يؤدي على الراحة فهو تفل
لكنه يؤدي على الراحة فهو إذن تفل • والمقدمة الثانية لهذا القياس استثناء
لاحدى قضيتي المقدمة الأولى: اما المقدم أو التالي. والاستثناء اما ان يكون
لمين التالي أو لنقيضه، أو لمين المقدم أو لنقيضه والمنتهج منه اثنان وهو عين
المقدم وتقيض التالي • وأما عين التالي وتقيض المقدم فلا ينتجان وبيانه انا
قول ان كان الشخص الذي ظهر عن بعد انساناً فهو حيوان لكنه انسان فليس
يجب ان يلزم كونه حيواناً وهذا استثناء عين المقدم وتقول لكنه ليس بحيوان

وهذا استثناء تقيض التالي فيلزم انه ليس بانسان • ولزوم هذا أدق مدركا وهو ان يعرف انه اذا لم يكن حيوانا لم يكن انسانا اذ لو كان انسانا لكان حيوانا كما شرطناه في الأول ويدرك ذلك بأدنى تأمل • فأما استثناء تقيض المتقدم وهو انه ليس بانسان فلا ينتج لا تقيض التالي وهو انه ليس بحيوان إذ ربما يكون فرسا ولا عين التالي وهو انه حيوان فرعا يكون حجرا • وكذلك نقول ان كان هذا المصلي محذرا فصلاته باطلة لكنه محدث فيلزم بطلان الصلاة. لكن الصلاة ليست باطلة وهو تقيض التالي فيلزم انه ليس بمحدث وهو تقيض المتقدم • لكنه ليس بمحدث وهو تقيض المتقدم فلا يلزم صحة الصلاة ولا بطلانها • لكن الصلاة باطلة وهو عين التالي فلا يلزم لا كونه محدثا ولا كونه متطهرا وإنما ينتج استثناء عن التالي وتقيض المتقدم اذا ثبت ان التالي مساو للمقدم لا أعم منه ولا أخص كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود • لكن الشمس غير طالعة فالنهار ليس بموجود • لكن النهار موجود فالشمس طالعة • لكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة (واعلم) انه يتطرق الى مقدمات هذا القياس أيضا السلب والایجاب فانك تقول ان كان الاله ليس بواحد فالعالم ليس بمنظم لكن العالم منتظم فالاله واحد وقد يكون المقدم أطول كثيرة والتالي يلزم الجملة كقولك ان كان العلم الواحد لا ينقسم وكان كل مالا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم وكان كل جسم منقسمًا وكان العلم حالا في النفس فالنفس إذن ليست بجسم لكن المقدمات ثابتة ذاتية فالتالي وهوان النفس ليست بجسم لازم وكذلك قد يكون المتقدم واحداً والتالي قضايا كثيرة: ان صح إسلام الصبي فهو اما فرض واما مباح واما قتل ولا يمكن شيء من هذه الاقسام فلا يمكن الصحة • وفي العقليات نقول ان كان النفس قبل البدن موجودة فهي اما كثيرة واما واحدة ولا

يمكن لا هذا ولا ذاك فلا يمكن ان تكون قبل البدن موجودة فهذه ضروب الشرطيات المتصلة والله أعلم •

❧ الصنف الثالث الشرطي المنفصل ❧

وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم ومثاله قولنا العالم اما قديم واما محدث لكنه محدث فهو إذن ليس بقديم • فقولنا اما قديم واما محدث مقدمة واحدة وقولنا لكنه محدث مقدمة أخرى هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها فالتج تقيض الآخر ويُنتج فيه أربعة استثناءات فانك تقول لكن العالم محدث فيلزم عنه أنه ليس بقديم أو تقول لكنه قديم فيلزم انه ليس بمحدث أو تقول لكنه ليس بقديم فيلزم انه محدث وهو استثناء النقيض أو تقول لكنه ليس بمحدث فيلزم منه أنه قديم • فاستثناء عين احدهما ينتج تقيض الآخر واستثناء تقيض احدهما ينتج عين الآخر • وهذا فيما لو اقتضت أجزاء التماند على اثنين • فان كانت ثلاثاً أو أكثر ولكنها تامة العناد فاستثناء عين واحدة ينتج تقيض الآخرين كقولك لكنه مساو فيلزم انه ليس أقل ولا أكثر واستثناء تقيض واحدة لا ينتج الا انحصار الحق في الجزئين الآخرين كقولك لكنه ليس مساوياً فيلزم ان يكون اما أقل أو أكثر فان استثنيت تقيض الاثنين تعين الثالث • فأما اذا لم تكن الاقسام تامة العناد كقولك هذا اما أبيض واما اسود أو زيد اما بالحجاز أو بالمرقا فاستثناء عين الواحد ينتج تقيض الآخر كقولك لكنه بالحجاز أو لكنه اسود فينتج تقيض سائر الاقسام فأما استثناء تقيض الواحد فلا ينتج لـعين الآخر ولا تقيضه فانه لا حاصر في الاقسام فقولنا ليس بالحجاز لا يوجب ان يكون في المراق ولا ألا يكون به إلا إذا بان بطلان سائر الاقسام بدليل آخر فعند ذلك يصير الباقي ظاهر الحصر تام العناد ولا يحتاج هذا إلى مثال

في الفقه فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور • ولكن لا يشترط في التفهيمات الحصر القطعي بل الظنى فيه كالتقطعي في غيره •

﴿الصفة الرابع في قياس الخلف﴾

وصورته صورة القياس الحلي ولكن اذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياساً مستقيماً وان كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على ان المقدمة كاذبة سمى قياس خلف • ومثال ذلك قولنا في الفقه (كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحة) والوتر فرض فاذن لا يؤدي على الراحة وهذه النتيجة كاذبة ولا تصدر الا من قياس في مقدماتها مقدمة كاذبة ولكن قولنا كل واجب فلا يؤدي على الراحة مقدمة ظاهرة الصدق فبقي أن الكذب في قولنا ان الوتر فرض فيكون تقيضه وهو انه ليس بفرض صادقاً وهو المطلوب من المسألة ونظيره من العقلات قولنا كل ما هو أزلّ فلا يكون مؤلفاً والعالم أزلّ فاذن لا يكون مؤلفاً لكن النتيجة ظاهرة الكذب في المقدمات كاذبة • وقولنا الازلي ليس بمؤلف ظاهر الصدق فينحصر الكذب في قولنا العالم أزلّ فاذن تقيضه وهو ان العالم ليس بأزلّ صدق وهو المطلوب فطريق هذا القياس ان تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة وتضيف اليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فتبين ان ذلك لوجود كاذبة في المقدمات ويجوز ان يسمى هذا قياس الخلف لانك ترجع من النتيجة الى الخلف فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلقتها كأنها مسلمة (١) ويجوز أن يسمى قياس الخلف لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى.

(١) قوله خلقتها الخ يعني تركتها وجعلتها أي فرضتها وهي مقدمة الخصم الكاذبة وانما تأخذ منها • مطلوبك لانك تستدل بكليها على صدق تقيضها وهو المطلوب •

الصف الخامس الاستقراء

هو أن تصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به . ومثاله في العقليات أن يقول فاعل فاعل العالم جسم فيقال له لم فيقول لأن كل فاعل جسم فيقال له لم فيقول تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً فعلت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية حكمت على كل فاعل به . وهذا الضرب من الاستدلال غير منتهى به في هذا المطلوب فانا نقول هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم فإن تصفحته ووجدته جسماً فقد عرفت المطلوب قبل أن تصفح الاسكاف والبناء ونحوهما فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك وإن لم تصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم . وقد تصفحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يثنى عنه شيء وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح فلا يعرف بمقدمة تبني على المتصفح وإن قال لم أتصفح الجميع ولكن الأكثر . قلنا فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً إلا واحداً وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن ولذلك يكتب به في التفهيمات في أول النظر بل يكتب بالتمثيل على ما سيأتي وهو حكم من جزئي واحد على جزئي آخر . والحكم المنقول ثلاثة إما حكم من كلي على جزئي وهو الصحيح اللازم وهو القياس الصحيح الذي قدمناه وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار النائب بالشاهد وهو التمثيل وسيأتي وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل ومثال الاستقراء في الفقه قولنا لو كان فرضاً لما أدى على الراحة ويستدل به كما سبق في قياس الخلف فيقال ولم عرفتم أن الفرض لا يؤدي على الراحة . قلنا باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنابة

والمندورة والقضاء وغيرها وكذلك يقول الحنفى الوقف لا يلزم في الحياة لأنه لو لم لما اتبع شرط الواقف فيقال له ولم قلت أن كل لازم فلا يتبع فيه شرط الماقد فيقول قد استقرت جزئيات التصرفات اللازمة من البيع والتكاح والعق والخلع وغيرها ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد الذي لا مناسبة فيه يلزمه هذا بل إذا كثرت الأصول قوى الظن ومهما ازدادت الأصول الشاهدة أعنى الجزئيات اختلافاً كان الظن أقوى فيه حتى إذا قلنا مسح الرأس وظيفه أصلية في الوضوء فيستحب فيه التكرار فقليل لم نقلنا استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء . وقال الحنفى مسح فلا يكرر فقليل لم فقال استقرت مسح التيمم ومسح الخف كان ظنه أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه وأما الأعضاء الثلاثة في الوضوء ففي حكم شاهد واحد تجانسها وهي كشهادة الوجه واليد اليمنى واليسرى في التيمم . فان قيل فلم لا يقال للفقهاء استقراؤك غير كامل فانك لم تصفح محل الخلاف . فالجواب ان قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجح بالظن أحد الاحتمالين والظن في الفقه كاف وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور فاذا لم يكن لنا دليل على ان الوتر واجب وان الوقف لازم ورأينا جواز أدائه على الراحة ولا عهد به في فرض ووجوب اتباع شرط الواقف ولا عهد به في تصرف لازم صار منع القرصية ومنع الزوم أغلب على الظن وأرجح من تقيضه وما كان الخلاف لا يمنع الظن ولا سبيل الى جحد الامكان مهما لم يكن الاستقراء تاماً ولا يكفي في تمام الاستقراء ان تصفح ما وجدته شاهداً على الحكم اذا أمكن أن ينتقل عنه شيء كما لو حكم انسان بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لانه استقرأ أصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لما لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ

فكـه الا على - على ما قيل (١) - وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الانسان فزوانه على الاثنى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن ان يكون سفادة القذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده فاذن حصل من هذا ان الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن فاذن لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات فلا يفيد الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر (٢) لافي اثبات الحكم لبعض الجزئيات كما اذا قلنا كل حركة في زمان وكل ماهو في زمان فهو محدث بالحركة محدثة وأثبتنا قولنا كل حركة في زمان باستقراء أنواع الحركة من سباحة وطيـران ومشي وغيرها فأما اذا أردنا ان تثبت ان السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاماً والضبط ان القضية التي عرفت بالاستقراء أن اثبت لمحمولها حكماً ليتعدى الى موضوعها فلا بأس وان نقل محمولها الى بعض جزئيات موضوعها لم يميز اذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء فيسقط فائدة القياس فاذا كان مطلبنا مثلاً ان نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي منطبعة في جسم أم لا فقلنا ليست منطبعة في جسم لانها تدرك نفسها والقوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها فيقال ولم قلت إن القوى المنطبعة في الاجسام لا تدرك نفسها فقلنا تصفحنا القوى المدركة من الادنى كقوة البصر والسمع والشم والتذوق واللمس والخيال والوهم فرأيناها لا تدرك نفسها فيقال

(١) قوله على ما قيل أشار به الى خطأ من قال بذلك في ظاهر قوله وأول النظر في حكمه واني لاصبم على أن هذا من رموز الاقدمين كاليضاء والمنتقاء والورقاء .

(٢) قوله آخر يعني غير الاستقراء وبمجموع الاستقراء وهذه المقدمة يسمى القياس المقسم عند الشيخ وصورة المثال الذي ذكره المصنف هكذا كل حركة اما سباحة واما طيران واما مشي وكل سباحة في زمان وكل طيران في زمان وكل مشي في زمان فكل حركة في زمان - ثم اذا أريد الاستدلال على حدوثها قلت وكل ملهو في زمان فهو محدث والنتيجة أن كل حركة محدثة

هل تصفحت (١) في جملة ذلك القوة العقلية فان تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل فلا تحتاج الى هذا الدليل وان لم تعرفها بل هي المطلوب فلم تصفح الكل بل تصفحت البعض فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ومن أين يبعد ان تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها الا واحدة فيكون حكم واحدة منها بخلاف حكم الجملة وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التماسح والقنفذ وفي مثال من يدعي ان صانع العالم جسم بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بأن الحس لا يدرك الشيء الا بالاتصال بذلك الشيء بدليل الذوق واللمس والشم فلو يجري ذلك في البصر والسمع كان مخطئاً اذ يقال لم يستحيل ان تنقسم الحواس الى ما يفترق فيه الى الاتصال بالمحسوس والى ما لا يفترق واذا جاز الاقسام جاز ان يعتدل القسمان وجاز ان يكون الآخر أكثر في أحد القسمين ولا يبقى في القسم الآخر - الا واحد - فهذا لا يورث قبيحاً انما يحرك ظناً وربما يقنع اقناعاً يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه .

➤ الصنف السادس التمثيل ➤

وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً . ويسميه المتكلمون رد الغائب الى الشاهد ومعناه ان يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجه ما . ومثاله في العقليات ان قول السماء حادث لانه جسم قياساً على النبات والحيوان وهذه الاجسام التي يشاهد حدوثها وهذا غير مدعى لم يمكن ان يتبين ان النبات كان حادثاً لانه جسم وان جسميته هي الحد الاوسط للحدوث فان ثبت ذلك فقد عرفت ان الحيوان حادث لأن الجسم حادث فهو

(١) قوله تصفحت الخ يريد أن يقول أن مجرد تصفح هذه القوى لا يكفي لي هذا الحكم وأما اذا أثبت بدليل واضح منافاة مني التجنم لادراك النفس كما هو مسطور في أسفار الحكمة فيتم الدليل على أن القوة العقلية ليست منطبعة وأنواع الادلة على تجرد ما كثيرة ولكن من لم يحفل له نورا فانه من نور .

حكم كلي وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول وهو ان السماء جسم وكل جسم حادث فينتج ان السماء حادث فيكون ثقل الحكم من كلي الى جزئي داخلا تحته وهو صحيح وسقط أثر الشاهد المعين وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام كما اذا قيل لانسان لم ركبت البحر فقال لاستغنى فقليل له ولم قلت اذا ركبت البحر استغنيت فقال لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى فيقال وأنت لست يهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك فلا يخلصه الا ان يقول هو لم يستغن لأنه يهودي بل لأنه ركب البحر تاجراً فنقول اذن فذكر اليهودي حشو بل طريقك ان تقول كل من ركب البحر أيسر فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر ويتسقط أثر اليهودي فاذن لاخير في رد الغائب الى الشاهد الا بشرط معها تحقق سقط أثر الشاهد المعين ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم فيظن انه صالح ولا يكون صالحاً لان الحكم لا يلزمه بمجرد بل لكونه على حال خفي وأعيان الشواهد تقتل على صفات خفية فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين . فانك تقول السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان فيجب عليك اطراح ذكر الحيوان لانه يقال لك الحيوان حادث بمجرد كونه مقارناً للحوادث فقط فاطرح الحيوان وتل كل مقارن للحوادث حادث والسماء مقارن فكان حادثاً وعند ذلك ربما يمنع المحصم المقدمة الكبرى فلا يسلم ان كل مقارن للحوادث حادث الا على وجه مخصوص (١) وان جوزت ان الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص قلعل ذلك الوجه وأنت لاتدريه موجود في الحيوان لافي السماء فان عرفت ذلك فابرزه واضفه الى

(١) قوله الا على وجه مخصوص يقول الحكماء ليس كل مقارن للحوادث بمحدث الا اذا كان لهذه الحوادث المقارنة ابتداء زمني ولذا لا يطردون الحكم بالحدوث في السموات ووجه آخر وهو شرط الاشتمال في الوجود والانية بتلك الحوادث .

المقارن واجعله مقدمة كلية وقل كل مقارن للحوادث بصفة كذا فهو حادث
والسما مقارن بصفة كذا فهو اذن حادث فعلى جميع الاحوال لافائدة في
تعين شاهد معين في العقلية ليقاس عليه ومن هذا القبيل قولك الله عالم بعلم
لا بنفسه لأنه لو كان عالماً لكان عالماً يعلم قياساً على الانسان فيقال ولم قلت
ان ما ينسب للانسان ينسب لله فتقول لأن العلة جامعة فيقال العلة كونه انساناً
عالمًا أو كونه عالماً فقط فان كان كونه انساناً عالماً فلا يلزم في حق الله مثله وان
كانت كونه عالماً فقط فاطرح الانسان وقل كل عالم فهو عالم بعلم والباري عالم
فهو عالم بعلم وغند ذلك انما يتنازع في قولك كل عالم فهو عالم بعلم فان ذلك ان
لم يكن أولياً لزمك ان تبينه بقياس آخر لا محالة . فان قيل فهل يمكن اثبات
كون المعنى الجامع علة للحكم بأن نرى ان الحكم يرتفع بارتقاعه . قلنا لا فان
الحكم يرتفع بارتقاع بعض أجزاء العلة وشروطها ولا يوجد بوجود ذلك البعض
فهما ارتفع الحياة ارتفع الانسان ومهما وجدت الحياة لم يلزم وجود الانسان بل
ربما يوجد الفرس أو غيره ولكن الامر بالضمن هذا وهو انه مهما وجد الحكم
دل على وجود المعنى الجامع فأما ان يدل وجود المعنى على وجود الحكم بمجرد
كون الحكم مرتفعاً بارتقاعه فلا فهما وجد الانسان فقد وجدت الحياة ومهما
وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ومهما وجدت الطهارة لم
يلزم وجود الصلاة . فان قيل فما ذكرتموه في ابطال منفعة الشاهد في رد الغائب
اليه مقطوع به فكيف يظن بالتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك .
قلنا متقدم الصحة في رد الغائب الى الشاهد اما محقق يرجع عند المطالبة الى ما ذكرناه
وانما يذكر الشاهد المعين لتبنيه السامع على القضية الكلية به فيقول الانسان
عالم بعلم لا بنفسه منها به على ان العالم لا يعقل من معناه شيء سوى انه ذو علم
فيذكر الانسان تنبيها . واما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق وهذا ربما ظن
أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً ومنشأً ظنه أمران (أحدهما) ان من رأى البناء

فاعلا وجسما ربما أطلق ان الفاعل جسم والفاعل بالالف واللام يوم الاستغراق خصوصا في لغة العرب وهو من المهملات والمهمات قد يتسامح بها فيؤخذ على انه قضية كلية فيظن انها كلية وينظم قياساً ويقول الفاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو جسم وكذلك ربما نظر ناظر الى البر فيراه مطعوماً وربوياً فيقول المطعوم ربوي ويبني عليه قوله ان السفرجل مطعوم فهو اذن ربوي لالتباس قوله المطعوم بقوله كل مطعوم فالمحقق اذا سمعه فصل وقال قولك المطعوم عنيت به كل مطعوم أو بعضه فان قلت بعضه فعلل السفرجل من البعض الآخر وان قلت كله فن أين عرفت ذلك فان قلت من البر فليس البر كل المطعومات فاذا رأيته ربوياً لم يلزم منه الا ان كل البر ربوي والسفرجل ليس ببر أو بعض المطعوم ربوي فلا يلزم منه بعض آخر وكذا في قوله الفاعل جسم يقال له كل الفاعلين أو بعضهم على ما تقرر فلا حاجة الى الاعادة (ثانيهما) هو انه ربما يستقرى أصنافاً كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر فيرى انه استقرى كل الفاعلين ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم وكان الحق ان يقول كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم فيقال له لم تشاهد فاعل العالم ولا يمكن الحكم عليه ولكن النفي قوله شاهدته • وكذا يتصفح البر والشعير وسائر المطعومات الموزونة والمسكية ويعبر عنها بالكل وينظم في ذهنه قياساً على هيئة الشكل الأول وهو ان كل مطعوم فاما بر أو شعير أو غيرها وكل بر وكل شعير أو غيرها فهو ربوي فاذن كل مطعوم ربوي ثم يقول والسفرجل مطعوم فهو ربوي فيكون هذا منشأ غلطه والا فالحق ما قدمناه • ولا ينبغي ان تضيق الحق المعقول خوفاً من مخالفة المبادئ المشهورة بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة ولكن مداخيلها دقيقة لا يتنبه لها الا الأفلون — وعلى الجملة لا ينبغي ان تعرف الحق بالرجال بل ينبغي ان تعرف الرجال بالحق فتعرف الى الحق أولاً فمن سلكه فاعلم انه محق فأما اني تمتدني

شخص أنه محق أولاً ثم تعرف الحق به فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر
 المتقلدين أعاذك الله وإيادنا منه — هذا كله في ابطال التثليل في العقليات فأما
 في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه الى جزئي آخر باشتراكهما في
 وصف وذلك الوصف المشترك انما يوجب الاشتراك في الحكم اذا دل عليه
 دليل وأدلتها الجملية قبل التفصيل ستة (الأول) وهو اعلاها ان يشير صاحب
 الحكم وهو المشرع اليه كقوله في الهرة انها من الطواغين عليكم عند ذكر
 العفو عن سؤرها فيقاس عليها الفأرة بجامع الطواف وان افترقتا في ان هذه
 تنفر وتلك تأنس وان هذه فأرة وتيك هرة ولكن الاشتراك في وصف اضيف
 اليه الحكم احرى باقتضاء الاشتراك فيه (في الحكم) من الافتراق في وصف
 لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق وكذا قوله في بيع الرطب بالتمر ينقص الرطب
 اذا جف فقيل نعم فقال فلا تبيموا فهو اذن أضاف بطلان البيع في الرطب الى
 النقصان المتوقع فيقاس عليه العنب للاشتراك في توقع النقصان ولا يمنع
 جريان السؤال في الرطب عن الحاق العنب به وان كان هذا عنبا وذلك رطباً
 لان هذا الافتراق افتراق في الاسم والصورة والشرع كثير الالتفات الى
 المعاني قليل الالتفات الى الصور والأسماء فعادة الشرع ترجح في ظننا
 التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف اليه ذلك الحكم وتحقيق الظن
 في هذا دقيق وموضع استقصائه الفقه (الثاني) ان يكون ما فيه الاجتماع
 مناسباً للحكم كقولنا النبيذ مسكر فيحرم كالخمر فاذا قيل لم قلم المسكر يحرم
 قلنا لانه يزيل العقل الذي هو الهادي الى الحق وبه يتم التكليف فهذا مناسب
 للنظر في المصالح فيقال لا يمتنع ان يكون الشرع قد راعى سكر ما يقتصر من
 العنب على الخصوص تعبداً أو اثبت التحريم لآلة السكر بل تعبداً في خمر
 العنب من غير التفات الى السكر فكمن الاحكام التي هي تمديدية غير معقولة
 فيقول نعم هذا غير ممتنع ولكن الاكثر في عادة الشرع اتباع المصالح .

فكون هذا من قبيل الأ أكثر أغلب على الظن من كونه من قبيل النادر (الثالث) ان يبين الوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة كما يقول الحنفي في اليتيمة انها صغيرة ^(١) ويولى عليها كغير اليتيمة فيقال فلم علت الولاية بالصغر فيقول لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق في غير اليتيمة وفي الابن . وقد ر ان الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال فلا ينبغي ان يقال هذه يتيمة وتيك ليست بيتيمة فيقال الافتراق في هذا لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر وقد ظهر تأثيره في موضع واليتيم لم يظهر تأثيره بالاتفاق في موضع نعم لو ثبت ان اليتيم لا يولى عليه في المال لتقاوم الكلام . ولو قيل ظهر أثر اليتيم أيضا في دفع الولاية في موضع كما ظهر أثر الصغر في موضع فعند ذلك يحتاج الى الترجيح وان شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرطب واجتماعهما في توقع النقصان ويقدران ذلك لم يعرف باضافة لتغطية من الشارع بل عرف باتفاق من التريقين حتى لا يلتحق بمثال الاضافة (الرابع) ان يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ^(٢) ولا منفصل لأنه

(١) قوله كما يقول الحنفي الخ قال في محك النظر القسم الآخر يعنى من أقسام للمنى الجامع أن يكون مؤثراً كقول أبي حنيفة أن بيع المبيع قبل القبض باطل لما فيه من الضرر والتعطيل فيه بالضرر بظهور أثره في موضع بالنقص وهو بيع الطير في الهواء اه بتلخيص .
(٢) قوله أن يكون ما فيه الاشتراك الخ اعلم أن المصنف قدس سره سلك في محك النظر بياناً آخر اذ قال ان للخالق طريقين أحدهما ذكر الفارق فحسب والآخر ذكر الملة الجامعة والاول ضربان أحدهما ما لا يتعرض فيه الى ذكر الملة أصلاً وهو ثلاثة أقسام أولها أن يكون الحكم في الملقى أولى كقياس الزنا على جماع الاهل في وجوب الكفارة ثانياً ما تساوى فيه الاصل والفروع في الحكم كسأله العبد والامة في التقى ثالثها ما كان فيه انخفاف الوصف مظنوناً لا مقطوعاً به كما في قياس سراية المتق الى الممين على سراية الى الشاتم الضرب الثاني من ضربي الطريق الاول الا يشين لأصل للمنى ولا وصفه ولكن نطمه مهما كما في قياس الزيب على التمر في باب الربا اذ نعلم أن هناك علة دون أن نعلم عينها ثم نعلم انها مهما كانت فلا يشين مشاركتها فيها وانه لا يمكن أن يكون لخصوص التمرة أو الزبيبة تأثيراً في الحكم والدليل على أنه لا بد من استعمار خيال للمنى ولو عن بعد ان صاحب الفروع قد ينش في بعض المواضع على أمر ويذكر أن كذا بخلافه ولولا هذا لنزعنا الى قياسه على الامر الاول اه بتلخيص

الاكثر وما فيه الافتراق شيئاً واحداً ويعلم ان جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم معها التفت إلى الشرع كقوله من أعتق شقصاً له من عبد قوم عليه الباقي فانا نقيس الأمة عليه لا لانا عرفنا اجتماعهما في معنى تخيل أو مؤثر أو مضاف اليه الحكم بلفظه لأنه لم يبين لنا بعد المعنى المخيل فيه ولا لانا رأيناها متقاربين فقط . فانه لو وقع النظري ولاية النكاح وبان ان الامه متجبر على النكاح فلا يقين لنا ان العبد في معناه والقرب من الجانيين على وثيرة واحدة ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع دللنا قطعاً انه ليس يتغير حكم الرق والعرق بالذكورة والأثوثة كما لا يتغير بالسواد والبياض والطول والقصر والزمان والمكان وأمثالها (الخامس) هو الرابع بعينه الا ان ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً انه لا مدخل له في الحكم بل يظن ظناً ظاهراً وذلك كقياسنا اضافة العرق الى جزء معين على اضافته الى نصف شائع وقياس الطلاق المضاف الى جزء معين على المضاف الى نصف شائع فانا نقول السبب هو السبب والحكم هو الحكم والاجتماع شامل الا في شيء وهو ان هذا معين مشار اليه وذلك شائع واذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف اليه فيبعد أن يكون لا مكان الاشارة وعدمه مدخل في هذا الحكم وهذا ظن ظاهر ولكن خلافه ممكن فان الشرع جعل الجزء الشائع محلاً لبعض التصرفات ولم يجعل المعين محلاً أصلاً فلا بعد في ان يجعل ما هو محل لبعض التصرفات محلاً لاضافة هذا التصرف فصار النظر بهذا الاحتمال ظنياً . وقد اختلف المجتهدون في قبول ذلك وعندي ان في هذا الجنس ما يجوز الحكم به ولكن يتطرق الى مبالغ الظن الحاصل منه تفاوت غير محدود ولا محصور ويختلف بالوقائع والاحكام والأمر موكول الى المجتهد فان من غلب أحد ظنيه جاز له الحكم به (السادس) أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً أو أموراً معينة ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير الا انه ان كان الجامع موهما ان المعنى المصلحي

الخطي الملحوظ بعين الاعتبار من جهة الشرع مودع في طيه وانطوائه على ذلك المعنى الذي هو المقتضى للحكم عند الله أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة كان الحكم بالاشتراك لذلك أولى من الحكم بالافتراق . مثاله قولنا الوضوء طهارة حكيمة عن حدث فتفتقر الى النية كالتييم فقد اشترك في هذا وافترقا في ان ذاك طهارة بالماء دون التيمم وتقبه ازالة النجاسة . وقولنا طهارة حكيمة جمع التيمم وأخرج ازالة النجاسة ونحن نقول المقتضى للنية في علم الله تعالى معنى خفي عنا ومقارنته بكونه طهارة حكيمة يعتد به موجبا في محل موجبها أغلب من كونه مقرونا بكونه طهارة بالتراب فيصير الحاق الوضوء به أغلب على الظن من قطعه عنه وهذا أيضاً ما اختلف فيه . والرأي عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن فهو موكل الى المجتهد ولم يبن لنا من سيرة الصحابة في الحاق غير المنصوص بالمنصوص الا اعتبار أغلب الظنون ولا ضوابط . بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون بل كل ما يضبط به تحكم وربما يفلط في نصرة هذا الجنس فيقال الوضوء قرينة ويذكر وجه مناسبة القرينة للنية وهو ترك لهذا الطريق بالعدول الى الاضافة . وربما يفلط في نصرة جانبهم فيقال هذه طهارة بالماء والماء مطهر بنفسه كما انه مروي بنفسه ويدعى مناسبة فيكون عدولا عن الفرق الشبهي كما ان ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهي . واسم الشبه في اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه الأوصاف الذي لا يمكن اثباته بالمبارك السابقة وان كان غير التعليل بالخيل تشبيها ولكن خصصت العبارة اللفظية به لانه ليس فيه الا شبه كما خصصوا المفهوم بفحوى الخطاب مع ان المنظوم أيضا له مفهوم ولكن ليس للفحوى منظوم بل مجرد المفهوم فلقب به ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف الذي لا يظهر مناسبته جائزا بمجرد الظن ، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين حتى أن شيئا واحدا يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر ولم يكن له

في الجدل معيار يرجع اليه المتنازعان رأينا أن الواجب في اصطلاح المتناظرين ما اصطلاح عليه السلف من مشايخ الفقه دون ما أحدثه من بعدهم من ادعى التحقيق في الفقه من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة أو تأثير أو إخلال بل رأينا أن يقتصر المعترض على سؤال المعلن بأن قياسك من أي قبيل فإن كان من قبيل المناسب أو المؤثر أو سائر الجهات فينبغي وجهه وإن كان شبهها بمعضا بوصف ليس فيه مناسبة ظاهرة وأنت تظن أنه ينطوي على المعنى المبهم فليست أطلبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأصناف فإن ما لا يناسب أن صلح للجمع صلح مثله للفرق وبهذا السؤال يتضح المعلن في قياسه الذي قدره إن كان معناه الجامع طرداً محضاً لا يناسب ولا يوم الاشتغال على مناسب مبهم . وإن كان ما يقابل السائل به طرداً محضاً لا يوم أمراً فعلى المعلن أن يرجع جانبه كما إذا فرق بين التيمم والوضوء بأن التيمم على عضوين وهذا على أربعة أعضاء فإن هذا بما يعلم أنه لا يمكن أن يكون لمثله مدخل في الحكم لا بنفسه ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتغال عليه مع إبهامه بخلاف قولنا أنه طهارة حكيمة فهذا طريق النظر في التفهيمات ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من شدى أطرافاً من العقليات ولم يحمرها وأخذ يطل أكثر أنواع هذه الأقيسة ويقتصر منها على المؤثر ويوجه المطالبة العقلية على كل ما يتمسك به في الفقه وعند ما ينتهي إلى نصرة مذهبه في التفصيل يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل فيحتال لنصرة الطرديات الردية بضروب من الخيالات الفاسدة ويلقبها بالمؤثر وليس يتنبه لركاكة نيك الخيالات الفاسدة ولا يرجع فينتبه لفساد الأصل الذي وضعه فدعاه إلى الاقتصاد في إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب ولا يزال يتخبط والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل يشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافات الفقه سيما كتاب تحصيل المأخذ وكتاب المبادئ والغايات والغرض الآن من ذكره أن الاستقصاء

الذي ذكرناه في العقليات ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً فخلط ذلك الطريق السالك الى طلب اليقين بالطريق السالك الى طلب الظن صنيع من شدى من الطرفين طرفاً ولم يستقل بهما بل ينبغي ان تعلم ان اليقين في النظريات أعز الاشياء وجوداً . واما الظن فأسهلها منالاً وأيسرها حصولاً . فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين اقدام أو احتجام فان اقدام الناس في طرق التجارات وإمساك السلع تربصاً بها أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها بل في سلوك أحد الطريقين في اسفارهم بل في كل فعل يتردد الانسان فيه بين جهتين على ظن فانه اذا تردد العاقل بين أمرين واعتدلا عنده في غرضه لم يتيسر له الاختيار الا ان يرجح أحدهما بان يراه أصح بمخيلة أو دلالة فالتدبر الذي يرجح أحد الجانبين ظن له والفقهيات كلها نظرم من المجتهدين في اصلاح الخلق وهذه الظنون وأمثالها تقتضى بأذى مخيلة وأقل قرينة وعليه اكمل العقلاء كلهم في اقدامهم واحتجامهم على الأمور الخطرة في الدنيا وذلك التقدر كاف في الفقهيات والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده بل يبطله كما ان الاستقصاء في التجارات ضرباً للمثل يفوت مقصود التجارة . واذ اقبل للرجل سافر لتربح فيقول وبم أعلم أي إذا سافرت ربحت فيقال اعتبر بفلان وفلان فيقول وبقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق أو قتلوا أو قطع عليهما الطريق فيقال ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا أو قتلوا فيقول فما المانع من ان أكون من جملة من يخسر أو يقتل أو يموت وماذا ينفعني ربح غيري اذا كنت من هؤلاء — فهذا استقصاء لطلب اليقين والمعتبر له لا يتجر ولا يربح ويمد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات وهو هوس محض وخرق كما ان ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض فليؤخذ كل شيء من مأخذه فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الحق في تركه بموضع وجوبه والله أعلم

➤ الصنف السابع في الاقيسة المركبة والناقصة ➤

(اعلم) ان الالفاظ القياسية المستعملة في المخاطبات والتعليمات وفي الكتب والتصنيفات لا تكون ملخصة في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه بل قد تكون مائلة عنه اما بنقصان واما بزيادة واما بتركيب وخلط جنس بجنس فلا ينبغي ان يلتبس عليك الامر فتظن ان المائل عما ذكرناه ليس بقياس بل ينبغي ان تكون عين عقلك مقصورة على المعنى وموجهة اليه لا الى الاشكال اللفظية فكل قول امكن ان يحصل مقصوده ويرد اليما ذكرناه من القياس فقوته قوة قياس وهو حجة وان لم يكن تأليفه ماقدمناه من التأليف وكل قول ألف على الوجه الذي قدمناه الا انه اذا تؤمل وامتنح لم تحصل منه نتيجة فليس بحجة أما المائل بالنقصان فبأن تترك إحدى المقدمتين أو النتيجة اما ترك المقدمة الكبرى ^(١) فناله قولك هذان متساويان لانهما قد ساويا شيئاً واحداً فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة وتركزت الكبرى وهي قولك والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وبه تمام القياس ولكن قد تترك لوضوحها وعلى هذا أكثر الاقيسة في الكتب والمخاطبات وقد تترك الكبرى اذا قصد التلبس ليبقى الكذب خفياً فيه ولو صرح به لتنبه المخاطب لمحل الكذب مثاله قولك هذا الشخص في هذه القلعة خان سيسلم القلعة لاني رأيتك يتكلم مع العدو وتتمام القياس ان تضيف اليه ان كل من يتكلم مع العدو فهو خان وهذا يتكلم معه فهو إذن خان ولكن لو صرحت بالكبرى ظهر موضع الكذب ولم يعلم ان كل من يتكلم مع العدو فهو خان وهذا مما

(١) قوله اما ترك المقدمة الكبرى الخ هذا هو المسمى في لسانهم بالضمير وهو قياس حذف كبراهم لظهورها أو لاختفاء كذبها وربما سمي القسم الاول من هذين القسمين بالدليل

يكثر استعماله في القياسات الفقهية . وأما ترك المقدمة الصغرى (١) فمثاله قولك اتق مكيده هذا فيقال لم فتقول لان الحساد يكيدون فتترك الصغرى وهو قولك هذا حاسد وذلك إنما يكون عند ظهور الحسد منه وهو كقولك هذا يقطع لأن السارق يقطع وتترك الصغرى ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء لاسيما في كتب المذهب وذلك حذراً من التطويل . ولكن في النظريات ينبغي ان يفصل حتى يعرف مكان الغلط . واما المائل بالتركيب والخلط فهو ان يطوى في سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة مقدمات مختلفة أي جلية وشرطية منفصلة ومتصلة . مثاله قولك العالم اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما فهو ليس بمقارن للحوادث لكنه مقارن للحوادث من قبل انه جسم والجسم ان لم يكن مقارنا للحوادث يكون خالياً منها والخالى من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن ان يتحرك فاذن العالم محدث فهذا القياس مركب من شرطي منفصل ومن شرطي متصل ومن جزئي على طريق الخلف (٢) ومن جزئي مستقيم فتأمل أمثال ذلك فانه كثير الورود في المناظرات والمخاطبات التعليمية ومن جملة التركيبات ما ترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة وتترتب بعضها على بعض وتساوق الى نتيجة واحدة كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فقارن لعرض لا ينفك عنه وكل عرض لحادث وكل مقارن

(١) قوله وأما ترك المقدمة الصغرى الخ هذا هو المسمى في لسانهم بالرأي فهو قياس حذف صفراء لظهورها .

(٢) قوله ومن جزئي على طريق الخلف هو قوله لكنه مقارن للحوادث فانه استنتاجها بطريق الخلف أي من ابطال تقيضها وقوله من جزئي مستقيم هو قوله من قبل انه جسم وقوله والخالى من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن أن يتحرك واعلم أن مثل هذا الدليل مثل الآتي بعد هو المسمى بالقياس المركب ظنيس يلزم فيه أن يكون مركبا من حملات لحسب ولذلك ذكروا منه قولك ان كانت الشمس طاللة فالنهار موجود وان كان النهار موجودا فاللغني يعمر والشمس طاللة فاللغني يعمر

لحادث فلا يتقدم عليه وكل ما لا يتقدم على حادث فوجوده معه وكل ما وجوده مع الحادث فهو حادث فاذن العالم حادث وكل واحدة من هذه المقدمات تمامها بقياس كامل حذفت نتائجها وما ظهر من مقدماتها وسيقت لترض واحد وإلا فكان ينبغي أن يقول (١) كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لترض لا ينفك عنه فاذن كل جسم فمقارن لترض لا ينفك عنه ثم يبتدى ويضيف اليه مقدمة أخرى وهو أن كل مقارن لترض لا ينفك عنه فهو مقارن لحادث ثم يشتغل بما بعده على الترتيب ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها . وربما تجري في المخاطبات كلمات لها نتائج لكن ترك تلك النتائج اما لظهورها واما لأنها لا تقصد للاحتجاج بل تذكر المقدمات تعريفا لها في أنفسها اعتماداً على قبول المخاطب فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم (يموت المرء على ما عاش عليه ويمحشر على مامات عليه) وهاتان مقدمتان تنبئتهما أن المرء يحشر على ما عاش عليه بخالة الحياة هي الحد الأصغر وحالة الممات هي الحد الأوسط ومهما ساوت حالة الحشر حالة الموت وساوت حالة الموت حالة الحياة فقد ساوت حالة الحشر حالة الحياة . والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة ومنها التزود ومن لم يكتسب السعادة وهو في الدنيا فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد موته فن كان في هذه أعمى فهو عند الموت أعمى أغنى عمى البصيرة عن درك الحق والعياذ بالله . ومن كان عند الموت أعمى فهو عند الحشر أعمى كذلك بل هو أضل سبيلا اذ مادام الانسان في الدنيا فله أمل في الطلب . وبعد الموت قد تحقق اليأس . والمقصود ان الكلمات الجارية في المحاورات كلها أقيسة محرفة غيرت تأليفاتها للتسهيل فلا ينبغي أن يغفل الانسان عنها بالنظر الى الصور بل ينبغي أن لا يلاحظ الا الحقائق المعقولة دون الالفاظ المنقولة

(٢) قوله والا فكان ينبغي الخ هذا هو اللمسى بالركب الوصول للنتائج وما قبله هو اللمسى بالمقصولة للنتائج .

النظر الثاني من كتاب القياس في مادة القياس

قد ذكرنا ان كل مركب فهو متألف من شيئين (أحدهما) كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير (والثاني) كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير . وقد تكلمنا على صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقع فلنتكلم في مادته ومادته هي العلوم لكن لا كل علم بل العلم التصديقي دون العلم التصوري وأما العلم التصوري مادة الحد والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها الى بعض بالإيجاب أو السلب ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه ولا كل صادق بل الصادق اليقيني . فرب شئ في نفسه صادق عنده وليس يقيناً عند الناظر فلا يصح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين ولا كل يقيني بل اليقيني الكلي أعني انه يكون كذلك في كل حال . ومهما قلنا مواد القياس هي المقدمات كان ذلك مجازاً من وجه اذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على محمول وموضوع ومادة القياس هي العلم الذي لفظ الموضوع والمحمول دالان عليه لا اللفظ (١) بل الموضوع والمحمول هي العلوم الثابتة في النفس دون الالفاظ ولكن لا يمكن التفهيم الا باللفظ والمادة الحقيقية هي التي تنتهي اليه في الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور (القشر الأول) هو الصور المرقومة بالكتابة (الثاني) هو النطق فانه الأصوات المرتبة التي هي مدلول الكتابة ودالة على الحديث الذي في النفس (الثالث) هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام اما منطوقاً به واما مكتوباً (والرابع) وهو الاباب هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع الى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم فهذه

(١) قوله لا اللفظ عطف على العلم من قوله هي العلم بنى مادة القياس هي العلم لا اللفظ ثم فصل ذلك بما أتى به بعد من البيان والتقسيم .

العلوم هي مواد القياس . وعمر تجريدتها (١) في النفس دون نظم الألفاظ
بحديث النفس لا ينبغي أن يحيل اليك الاتحاد بين العلم والحديث فإن الكاتب
أيضاً قد يعسر عليه تصور معنى إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على
الشيء حتى اذا تفكر في الجدار تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً . ولكن
لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة لم يشكل عليه ان
هذا مقارن لازم للعلم لا عينه وكذلك يتصور ان انساناً يعلم علوماً كثيرة
وهو لا يعرف اللغات فلا يكون في نفسه حديث نفس أغنى اشتغالاً بترتيب
الألفاظ فاذن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس فانها اذا احضرت
في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم فالنتيجة
من عند الله تعالى فاذن مهما قلنا مواد القياس المقدمات اليقينية فلا تهم منه
الا ما ذكرناه . ثم كما ان صورة الاستدارة والنقش للدينار زائد على مادة الدينار
فان المادة للدينار هي الذهب الابرز فكذا في القياس وكما ان الذهب الذي
هو مادة الدينار له أربعة أحوال (أعلاها) أن يكون ذهباً خالصاً ابزراً
لا عس فيه أصلاً (والثانية) أن يكون ذهباً مقارباً لا في غاية رتبته العاليا
ولا كذلك الذهب الابرز الخالص (والثالثة) أن يكون ذهباً كثير العس
لاختلاط النقرة والنحاس به (والرابعة) أن لا يكون ذهباً أصلاً بل يكون
جنساً على حدة مشبها بالذهب فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الاقيسة قد
تكون اعتقاداً مقارباً لليقين مقبولا عند الكافة في الظاهر لا يشمر الذهن
بإمكان تقيضه على الفور بل بدقيق الفكر فيسمى القياس المؤلف منه جدلياً
اذ يصلح لمناظرات الخصوم وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم
ولكن غالب ظن وقناعة نفس مع خطورة تقيضه بالبال أو قبول النفس لتقيضه
ان أخطر بالبال وان وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال ويسمى القياس
المؤلف منه خطايا اذ يصلح للإيراد في التعليلات والمخاطبات وقد يكون تارة

(١) قوله وعمر تجريدتها مبتدأ خبره قوله لا ينبغي أن يحيل .

مشبهاً باليقين أو بالشهور المتقارب لليقين في الظاهر وليس بالحقيقة كذلك وهو الجهل المحض ويسمى القياس المؤلف منه مغالطياً وسوفسطائياً اذ لا يقصد بذلك الا المغالطة والسفسطة ودوا بطل الحقائق فهذه اربعة مراتب لا بد من تمييز البعض منها عن البعض • واما الخامس الذي يسمى قياساً شعرياً فليس يدخل في غرضنا فانه لا يذكر لافادة علم او ظن بل المخاطب قد يعلم حقيقته وانما يذكر لترغيب او تنفير او تمخية او تبخيل او ترهيب او تشجيع وله تأثير في النفس بترديدها على هذه الأحوال وايجابها اقتباساً وانبساطاً مع معرفة بطلانه وذلك كنفرة الطبع عن الحلو الاصفر اذا شبه بالعدرة حتى يتعذر في الحال تناولها وان علم كذب قائله وعليه تعويل صناعة الشعر وبه ثبتت أكثر المتشدين من الوعاظ فانهم يستعملون في النثر صناعة الشعر ومثاله أن من يريد أن يجعل غيره على التهور ويصرفه عن الحزم يلقب الحزم بالجبن ويقتبحه ويدم صاحباً فيقول :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس اللئيم

فتنبسط نفس المتوقف إلى التهجم بذلك وكقوله :

إذا لم أمت تحت السيوف مكرماً أمت وأقاس الدل غير مكرم
وكذلك اذا أراد التسخية أطنب في مدح السخي وشبهه بما يعلم انه لا يشبهه ولكن يؤثر في نفسه كقوله :

هو البحر من أي الجوانب جئت فلعجته المعروف والجود ساحله

تعود بسط الكف حتى لو انه • دعاها لقبض لم تطعه أمانه

تراه اذا ما جئته متهللاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتنق الله أمه

وهذه الكلمات كلها أحاديث يعلم حقيقة كذبها ولكنها تؤثر في النفس

تأثيراً عجبياً لا ينكر . واذا ليس يتعلق هذا الجنس بنرضنا فلنهرج الاطناب

فيه ونرجع الى الاقسام الاربعة واذا قد قبجنا حال الشعر فلا ينبغي أن
تظن ان كل شعر باطل فان من الشعر لحكمة وان من البيان لسحراً . وقد يدرج
الحق في وزن الشعر فلا يخرج عن كونه حقاً كقول الشاعر في تهجين البخل:
ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر ظلي فمل الفقر
فهذا كلام حق صادق ومؤثر في النفس^(١) والوزن اللطيف والنظم الخفيف
يروجه ويزيد وقعه في النفس فلا تنظر الى صورة الشعر ولاحظ المعاني في
الأموال كما تكون على الصراط المستقيم. ونرجع الى الفرض فنقول: المقدمات
تنقسم الى يقينيات صادقة واجبة القبول والى غيرها . وللقسم الأول باعتبار
المدرک أربعة أصناف (الصنف الأول) الأوليات العقلية المحضة وهي قضايا
تحدث في الانسان من جهة قوة العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب
التصديق بها ولكن ذوات البسائط اذا حصلت في الذهن اما لمعونة الحس
أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت أحدها الى
الآخر بسلب أو ايجاب صدق^(٢) بها الذهن اضطراراً من غير أن يشمر بأنه
من أين استفاد هذا التصديق بل يقدر كأنه كان ملماً به على الدوام كقولنا ان
الاثنتين أكثر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستة وان الشيء الواحد لا يكون
قديماً وحديثاً معاً وان السلب والايجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط

(١) ومثله قول المتنبي

{ ومرآة النفوس أصغر من أن تتأدى فيه وإن تقافى }

{ وقوله }

{ وَلَوْ أَنَّ الْحَيَاةَ بَقِيَ لَحْي لَمَدَدْنَا أَضْلُنَا الشَّجَانَا }

{ وقوله }

{ وإذا لم يكن من الموت بد فمن العجز أن تكون حيانا }

واشار غول الشعراء ملأى بالحكم ومن هنا سمي الشعر وسائر الاساليب الجيدة من
الكلام البليغ بمن الادب إشعاراً بأن التحويل في الفصاحة والبلاغة على الشيء قدر

(٢) قوله صدق جواب اذا والجملة الشرطية خبر للمبتدأ .

تصور البسائط أعنى الحدود والنوات المفردة فهما تصور الذوات وتظن
 للتركيب لم يتوقف في التصديق وربما يحتاج إلى توقف حتى يتفطن لمعنى الحادث
 والتقديم ولكن بعدمعرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق (الصف الثاني)
 المحسوسات كقولنا القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور
 أبيض والقلم أسود والنار حارة والتلج بارد فان العقل المجرد إذا لم يقترن
 بالحواس لم يقض بهذه القضايا وإنما أدركها بواسطة الحواس وهذه أوليات
 حسية * ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوة وأدراكاً
 وإحساساً فان ذلك انكشف للنفس أيضاً بمساعدة قوى باطنة فكأنه يقع
 متأخراً (١) عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى
 العقل * ولا تشك في صدق المحسوسات اذا استثنيت أمور عارضة مثل ضعف
 الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط (الصف الثالث المجرىات) وهي أمور
 وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم
 للحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة مهلك والسقمونيا مسبلة والخبز مشبع والماء
 مروي والنار محرقة فان الحس أدرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند
 القطع بهيئات في المضروب وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوى
 لا يشك فيه وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد ان عرفنا انه يقيني
 وربما أوجبت التجربة قضاء جزئياً وربما أوجبت قضاء أكثرية لا تخلو عن
 قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقاً أو
 عرضياً غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف حتى اذا لم يوجد ذلك
 اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادراً وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً
 وإذا اجتمع هذا الاحساس متكرراً مرة بعد أخرى ولا ينضب عدد المرات
 كما لا ينضب عدد التجارب في التواتر فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر
 (١) قوله متأخراً يعني في الزمنية والا فلي الوجود الحواس أولاً ثم العقل.

وانضم اليه القياس الذي ذكرناه أذ عنت النفس للتصديق (١) فإن قال قائل كيف تعتقدون هذا يقيناً • والمتكلمون شكوا فيه وقالوا ليس الجز سبباً للموت ولا الأكل سبباً للشبع ولا النار علة للاحراق ولكن الله تعالى يخلق (٢) الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها قلنا قد نهينا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة • والقدر المحتاج اليه الآن ان المتكلم اذا اخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه وهو معترف بمحصل الموت وبأشك عن وجه الاقتران وأما النظر في انه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الازلية التي لا تخضع للتبديل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران لافي نفس الاقتران فليتهم هذا وليعلم ان التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه • ومن قبيل المجرىات الحدسيات (٣) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتولية الشهادة لا أمور فتدعن النفس لقبوله والتصديق له بحيث لا يقدر على التشكك فيه ولكن لو نازع فيه منازع معتدلاً أو معانداً لم يمكن ان يعرف به ما لم يقو حدسه ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس وان انعكاس شعاعه الى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرأة الى سائر

(١) قوله أذ عنت جواب اذا من قوله واذا اجتمع •

(٢) قوله ولكن الله تعالى الخ يوافق على هذا الحكم أيضاً فإن الحكماء • مصرحون بأن الامكان لا يدخل له في الابدان والتأثير أصلاً وان كان له أثر فهو الاعداد لا غير وربما كان هذا معنى الكسب الاشعري فتدبر

(٣) قوله الحدسيات • ينسب للحدس وهو الانتقال الفعلى من اللبدي الى الطالب وأصله أن لفكر الذي هو الحركة في المقولات مراتب ودرجات تتبدى من فكر البليد الذي لا يقبته المطلوب القريب الا بعد طول زمن وعناء آخفة في الاشتداد الى أن تنتهي بما يقبته دون زمن بين اللبدي والمطلوب وذلك هو البسي بالحدس وللأزمة دخل كبير في هذا •

الاجسام التي تقابله وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس قريباً وبعيداً وتوسطاً ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريب وفيه من القياس ما في التجربات فان هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمرت على نمط واحد على طول الزمن ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم الا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنتجه حتى إذا تولى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك الى ذلك الاعتقاد وان كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة السكال . ولمثل هذا لا يمكن إلزام كل مجادل بكلام مسكت فلا ينبغي أن تطعن في القدرة على المجادلة في كل حق فمن الاعتقادات اليقينية ما لا تقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان الا اذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه وفي مثل هذا المقام يقال (من لم يثق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك) ﴿الصفحة الرابع﴾ القضايا التي عرفت لا ينقسمها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها بل مهما أحضر (١) جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا الاثنان ثلث الستة فان هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث والستة تنقسم بالاثنتين ثلاثه أقسام متساوية فالاثنان اذن ثلث الستة ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه حتى لو قيل لك الاثنان والعشرون هل هي ثلث ستة وستين لم تبادر اليه بمبادرتك الى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة بل ربما افترقت الى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة فاذا انقسمت وحصل ان كل قسم اثنان وعشرون عرفت أن ذلك ثلثه وهكذا كلما

(١) قوله أحضر الفاعل ضمير فيه يرجع الى الطالب المفهوم من السياق وقوله جزئي مفعول

كثير الحساب فهذا وان كان معلوماً برأي ثان لا بالرأي الأول ولكنه ليس يحتاج فيه الى تأمل فهو جار مجرى الأوليات فيصلح لأن يكون من مواد الأقيسة . بل القضايا التي هي نتائج أقيسة ألقت من مقدمات هي من الاصناف الثلاثة السابقة تصلح ان تكون مواد أقيسة ومقدماتها (١) .

﴿ القسم الثاني ﴾

﴿ المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين وهي نوعان ﴾

نوع يصلح للظنيات التفقيه ونوع لا يصلح لذلك أيضاً (النوع الاول) وهو الصالح للتقنيات دون اليقينيات وهي ثلاثة أصناف مشهورات ومقبولات ومظنونات (الصنف الأول) المشهورات مثل حكمنا بحسن أفضاء السلام واطعام الطعام وصلة الارحام وملازمة الصدق في الكلام ومراعاة العدل في القضايا والأحكام وحكمنا بقبح اىذاء الانسان وقتل الحيوان ووضع البهتان ورضاء الأزواج بنفجور النسوان ومقابلة النعمة بالكفران والطفيان وهذه قضايا لو خلى الانسان وعقله المجرد ووجهه وحسه لما قضى الدهن به قضاء بمجرد العقل والحس ولكن انما قضى بها لاسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها وهي خمسة (أولها) رقة القلب بحكم الغريزة وذلك في حق أكثر الناس حتى سبق الى وهم قوم ان ذبح الحيوان قبيح عقلا ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك الى تحسين الذبح وجعله قرباناً لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس، ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في ايلام البهائم بالذبح والمجانين بالمرض وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح ففهم من اعتذر بأنها متعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة.

(١) قوله تصلح الخ يعنى انه لا يلزم أن تكون مقدمات البرهان يقينية بديهية مباشرة بل اما كلك أو نظرية تنتهي اليها .

ولم ينتبه هؤلاء لقبح صنع الملك ضعيفاً ليعطيه رغبةً مهما قدر على اعطائه دون الصنع واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنایات قارفوها وهم مكلفون وردوا بطريق التناسخ بعد الموت الى هذه القوالب ليعذبوا فيها ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف انه معاقب فينزع بسببه قبيح وان زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنایات سبقت كان لها قوة مفكرة ويلزم عليه تجويز معرفة الذبان والديدان حقائق الامور وجميع العلوم الهندسية والفلسفية وهو منكرة المحسوس ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض في انتقام أو تشفى أو دفع ضرر في المستقبل أو لم يكن للمعاقب مصلحة فهو أيضاً قبيح والله قادر على افاضة النعم على الخلق من غير ايلام ومن غير تكليف والزام فاذاؤم بالتكليف أولاً وبالعقوبة آخرأ أخرى بأن يكون قبيحاً عما ذكره وجعلوه قبيحاً من ايلام البريء عن الجنایات (السبب الثاني) ما جبل عليه الانسان من الحمية والافتة ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته ويظن ان هذا حكم ضروري للعقل مع ان جماعة من الناس يتعدون اجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير ولا يستبحونه لموافقة شهواتهم ويستبجحون من ينهى الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة ويزعمون ان ذلك غمز وسعاية ونعمة وهو في غاية القبح وأهل الصلاح يقولون هو خيانة وترك للامانة فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ويزعمون انها قضايا العقل وانما منشأها هذه الاخلاق التي جبل الانسان عليها (السبب الثالث) حجة التسالم والتصالح والتعاون على المعاش ولذلك يحسن عندهم التودد بافشاء السلام واطعام الطعام وقبيح لديهم السب والتنفير ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله ولولا ميلهم الى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل اليها أو صوارف عنها لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبيح ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ويميلون الى التغالب فالد الاشياء

وأحسنها عندهم الغارة والنهب والقتل والفتك (السبب الرابع) التآديبات الشرعية لاصلاح الناس فانها لكونها تكررت على الاسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ووقع النشء عليها رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً أدى إلى الظن بأنها عقلية كحسن الركوع والسجود والتقرب بذبح البهائم واراقة دماؤها وهذه الأمور لو غوفس (١) بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا لكان مجرد عقله لا يقضى فيها بحسن ولا بقبح ولكن حسنت بتحسين الشرع فاذعن الوهم لقبولها بالتآديب منذ الصبا (السبب الخامس) الاستقراء الجزئيات الكثيرة فان الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله ظن انه ملازم له على الإطلاق كما يحكم على افشاء السلام بالحسن مطلقاً لانه يحسن في أكثر الأحوال ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقاً للأغراض مرغوباً في أكثر الأحوال وينقل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي أو ولي لي جده السائل فيقتله بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذ باخفاء المحل لمصادفة الكذب مقرونا بالقبح في أكثر الأحوال فهذه الاسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا وليست هذه القضايا صادقة كلها ولا كاذبة كلها ولكن المقصود ان ما هو صادق منها فليس بين الصدق عند العقل بياناً أولياً بل يفتقر في تحقيق صدقه الى نظر وان كان محموداً عند العقل الأول والصادق غير المحمود والكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب وقد يكون المحمود صادقاً لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له فيؤخذ على الإطلاق مع أنه لا يكون صادقاً الا مع ذلك الشرط كقولنا الصدق حسن وليس كذلك مطلقاً بل بشروط ولتقد بعض الشروط قبح الصدق الذي هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله الى غير ذلك من نظائره . ومهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات وبين

الأوليّات العقلية فاعرض قولنا قتل الانسان قبيح واقتاذه من الهلاك جميل على عقلك بعد أن تقدر (١) كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالنفا عاقلا ولم تسمع قط تأديبا ولم تعاشر أمة ولم تمهد ترتيبا وسياسة لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الحيات فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات أو التوقف فيها ولا يمكنك التوقف في قولنا ان السلب والايجاب لا يصدقان في حال واحدة وان الاثنين أكثر من الواحد فاذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين وصلحت للفقهيات (الصنف الثاني) المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بمدالة ظاهرة أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا واستاذينا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاد • وكأخبار الأئحاد في الشرع فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى فليدر المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد ولأما ينقله أحدا لخلق الراشدين كما ينقله غيره ودرجات الظن فيه لا تحصى (الصنف الثالث) المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لأعلى الثبات بل مع خطور إمكان تقيضها بالبال ولكن النفس اليها أميل كقولنا ان فلانا إنما يخرج بالليل لرؤية فان النفس تميل اليه ميلا يبنى عليه التدبير للأفعال وهي مع ذلك تشعر بإمكان تقيضه والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الاحوال فيجوز أن تسمى مظنونة وكمن مشهور في باديء الرأي يورث اعتقاداً فان تأملته وتمقبته

(١) قوله بعد أن تقدر الخ هذه الحالة هي السهولة بالفطرة وهي ميزان العلم ومحك المعرفة على التحقيق وهي سبب الخروج من الاوهام والتقاليد من بعض الأذكاء وبدأ اليقين وأعلم انه لا يتم للانسان تقديرهما والاتقاع بذلك التقدير الا بريضة عملية أيضا وطول تمب في التفكير ومع ذلك فلا يكون الا ناقصه للعزيز العليم .

عاد ذلك الاذعان لقبوله ظناً أو تكذيباً كقول القائل ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه وهو أن الظالم ينبغي ألا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه وهو المراد بالحديث المعقول فيه فإنه سئل عن ذلك فقيل كيف ينصر الظالم فقال نصرته ان تمنعه من ظلمه (النوع الثاني) ما لا يصلح للمقطعات ولا للظنيات بل لا يصلح الا للتبليس والمغالطة وهي المشبهات أي المشبهة للأقسام الماضية في الظاهر ولا تكون منها وهي ثلاثة أقسام (الاول) الوهميات الصرفة ^(١) وهي قضايا يقضى بها الوهم الانساني قضاء جزماً برياً كن مقارنة ريب وشك كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته وان موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ولا يفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال وهذا يشبه الأوليات العقلية مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد والواحد أقل من الاثنين وهي أقوى من المشهورات التي مثلناها بأن المدلل جميل والجور قبيح وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها

(١) قوله الوهميات الصرفة يعني التي يحكم بها مجرد فطرة الوهم بلا تأييد وموافقة من العقل أصلاً وتشبه الأوليات للعقلية في أن الحاكم الفطرة وان كان في العقلية فطرة العقل وفي الوهمي فطرة الوهم وقوله مثل القضاء بأن الشخص الواحد الخ انما يتلون بهذا المثال في الأوليات الوهمية الصادقة ظله أراد بالأوليات العقلية ما يحكم به العقل أعم مما يوافق فيه الوهم وما يخالف فيه وقوله لان الوهم انس الخ علة لبس الانباس والكذب فان الانس المحسوس لبس على الانسان وتمدية أحكام الحس الى غير المحسوس سبب الكذب وقوله وعرف كونه كاذباً الخ يتلون لذلك بمقدمتين فالتين للبت جاد وكل جاد لا يخاف من اللب مع فان النتيجة اللازم مهما لا ينعن لها الوهم مع تصديقه بها ولك أن تمثل بأن المبررات مدركات قوة دراية الاشياء كالسمع والبصر وكل مدركات قوة كذلك فهي أمور ثابتة حقيقية للمبررات أمور ثابتة حقيقية والوهم صدق للمقدمتين ولا يكاد يدع النتيجة . تدبر .

لأن الوهم أنس بالمحسوسات فيقضى لغير المحسوس بمثل ما أُلْفِه في المحسوس وعرف كونه كاذباً من مقدمات يصدق الوهم بأحاديها لكن لا يذعن للنتيجة إذ ليس في قوة الوهم إدراك مثلها وهذا أقوى المقدمات الكاذبة فإن القطرة الوهمية (١) تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية ولذلك إذا كانت الوهميات في المحسوسات كانت صادقة يقينية وصح الاعتماد عليها كالا اعتماد على العقلية المحضة وعلى الجسديات (القسم الثاني) ما يشبه المظنونات وإذا بحث عنه أمحي الظن كقول القائل ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً وهو أيضاً يشبه المشهورات . وقد يكون ما يشبه المشهورات أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلمات إما على سبيل الوضع وإما على سبيل الاعتقاد ولكن إذا تكرر تسليهما على أجمع الحاضرين يأثرون بها وتميل تقوسهم إلى الاذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب فيعتقد أن ذلك الميل ظن لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد ولكنه ميل بسبب كاعتقادك أن من يخرج بالليل فيخرج ليلية فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب . ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرع الأشقر مثلاً لا يكون إلا خائناً خبيثاً فاذا رأوه كان ميل تقوسهم إلى اعتقاد الحيانة أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة — وهذا من غير سبب محقق بل خيال محض بسبب السماع . ولذا قيل من يسمع يحل . فبين هذا وبين المظنون المحقق فرق ويقرب من هذا الخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستقيم أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف ليس هو سبب القبح والحسن فتميل النفس بسببه ميلاً وليس ذلك من الظن في شيء وهذا مع أنه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال

(١) قوله فإن الفطرة الوهمية الخ ولذلك قال أرسطو من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة ثانية ثم يجريد الفطرة العقلية عن الوهمية أمر يكاد أن يكون دونه خطر اللقاة. قوله ولذلك إذا كانت الوهميات الخ مثاله أن يقول الوهم هذا الشخص لا يمكن أن يحل في مكانين في آن واحد .

وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق إقداماً وإحجاماً وهي المقدمات الشرعية التي ذكرناها فلا ترى عاقلاً ينفك عن التأثر به حتى إن المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين قرر الطبع عنها لقبح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث عجة ما وحتى أن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل أنه من علوم الفلاسفة الملاحدين قرر طبع أهل الدين عنه وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ليسا بظن ولا علم فلا يصلح ما يثيرهما أن يجعل مقدمة لافي القطعيات ولا في الظنات والفتيات (القسم الثالث) الأ فاليلط الواقعة إما من لفظ المغلط أو من معنى اللفظ كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك فينقله الذهن عن ذلك المسمى الى مسمى آخر بذلك الاسم عينه حيث يدق وجه الاشتراك كالنور إذا أخذتارة لمعنى الضوء المبصر وأخرى بالمعنى المراد (١) من قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) وكذلك قد يكون من الدهول عن موضع وقف في الكلام كقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمتنا به) فإذا أهمل الوقف على الله انعطف عليه قوله والراسخون في العلم وحصلت مقدمة كاذبة (٢) وقد يكون بالدهول عن الاعراب كقوله تعالى (إن الله برىء من المشركين ورسوله) فبالنقلة عن إعراب اللام من قوله ورسوله ربما يقرأها القارئ بالكسر وتحصل مقدمة كاذبة (٣) ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير . وأما من حيث المعنى فمنها ما يحصل من تخيل العكس فانا إذا قلنا كل قود فسيبه عمد فيظن ان كل عمد فهو سبب قود فان العمد رؤي ملازماً للقود فظن ان القود

(١) قوله بالمعنى المراد الخ وهو أنه منورهما وموجدهما

(٢) قوله وحصلت مقدمة كاذبة الخ وهي أن الراسخين يطولون التأويل أيضاً وكتب هذا على رأي المصنف والا فن الناس من يجوز

(٣) قوله وتحصل مقدمة كاذبة هي أن الرسول مشارك للمشركين في أن الله بريء منهم .

أيضاً ملازم للعمد وهذا الجنس سباق الى الفهم ولا يزال الانسان مع عدم التنبيه لأصله ينخدع به ويسبق الى تخيله من حيث لا يدري إلى أن ينبه عليه . ومنها ما سببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى اذا حكم على شيء بحكم ظن أنه يصح على لازمه فاذا قيل الصلاة طاعة وكل صلاة تقتقر إلى نية ظن ان كل طاعة تقتقر إلى نية من حيث ان الطاعة لازمة للصلاة وليس كذلك فان أصل الايمان ومعرفة الله تعالى طاعة ويستحيل افتقارها الى نية لأن نية التقرب الى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود وهذا أيضاً كثير التغايط في العقليات والفقهيات وأسباب الأغالط مما يعسر إحصاؤها وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره . فاذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي مميّناها عشرة : أربعة من القسم الأول . وثلاثة من القسم الثاني وهي مواد الفقهيات . وثلاثة من القسم الأخير وقد ذكرنا حكمها . فان قال قائل فبماذا تخالف العقليات الفقهيات . قلنا لا مخالفة بينهما في صورة القياس وانما يتخالفان في المادة ولا في كل مادة بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقهيات ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات كالظنيات وقد يؤخذ ما لا يصلح لها جميعاً كالمشبهات والمغلطات كما يتخالفان في كيفية ما به تصير المقدمة كلية فان المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح بجمعها كلية وانما يدرك ذلك من أقوال صاحب الشرع وأفعاله وأقوال أهل الاجماع وأقوال آحاد الصحابة إن رؤي ذلك حجة على ما يستقصى في أصول الفقه والجاري منها مجرى الأوليات من العقليات ما هو صريح في لفظه بين في طريقته كاللفظ الصريح المسموع من الشارع أو المنقول بطريق التواتر فان المتواتر كالمسموع فقله (ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت) صريح في لفظه أغنى كونه عشرة بين في طريقته أغنى ان القرآن متواتر وقد يكون بيناً في طريقته ظاهراً في لفظه كالمراد من قوله (اذا رجعت) وقد يكون صريحاً في لفظه غير بين

في طريقه كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع وقد يكون عادماً
للقوتين كالظاهر الذي ينقله الآحاد ووجه الألفاظ الشرعية في القضية الكلية
والجزئية أربعة أقسام (الأول) كلية أريد بها كلية كقوله كل مسكر حرام
(الثاني) جزئية بقيت جزئية كقوله في الذهب والبرسم (هذان حرامان على
ذكور أمتي) فانه بقي مختصاً بالذكور ولم يتعد إلى الاناث (والثالث) كلية أريد بها
جزئية كقوله في سائمة النعم زكاة أريد بها ما بلغ نصاباً وقوله (والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما) المراد به بعض السارقين فاذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضمناها
إليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه وقائنا مثلاً كل من سرق نصاباً كاملاً من
حرز مثله لا شبهة له فيه قطع . والنباش أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلاً
بهذه الصفة فيقطع ، هذا هو العادة والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه أن
لا يفعل ذلك مهما وجد عموم لفظ بل يتعلق بعموم اللفظ ويطلب الخصم
بالخصص وما يدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم فليس مانعاً من
التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء وإذا اصطالحوا على هذا فالتمسك به أولى
من إرادته في شكل قياس لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص الملة . ومهما قلت
كل من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله قطع منع الخصم وقال أهملت وصفاً
وهو أن لا يكون المسروق رطباً فاما الذي عرفك أن هذا غير معتبر فلا يبقى
لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول هو الأصل ومن زاد وصفاً فليبه الدليل
فاذن التمسك بالعموم أولى إذا وجد (والرابع) هو الجزئي الذي أريد به
الكلية فانا كما نعتبر العام عن الخاص فنقول ليس في الأصناف خير وزيد به
بعضهم كذلك قد يطلق الخاص وزيد به العام كقوله تعالى : (ومنهم من
إن تأمنه بدینار لا يؤده اليك) فانه يراد به سائر أنواع أمواله وكقوله : (ومن
يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فيعبر بالتقليل عن الكثير وكقوله تعالى : (ولا تمل
لها أف) فعبر عن كل ما فيه التبرم به وكقوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم

بينكم بالباطل ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً) والمراد هو الاتلاف الذي هو ائتم من الأكل ولكن عبر بالأكل عنه . وكقول الشافعي إذا نهشته حية أو عقرباء فإن كانت من حيات مصر أو عقارب نصيبين وجب القصاص وليس غرضه التخصيص بل كل ما يكون قاتلاً في الغالب ولكن ذكر المشهور وعبر به عن الكل فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص الفيناخصه وأخذنا المعنى الكلي المراد به وقتنا كل تبرم بالوالدين فهو حرام وكل اتلاف لمال اليتامى حرام فيحصل معنا مقدمة كلية . فان قيل فالمعلوم بواقعة مخصوصة هل هو قضية كلية فيفتقر تخصيصها إلى دليل أم هو جزئية فيفتقر تعميمها إلى دليل وذلك كقوله للأعرابي (اعتق رقبة) لما قال جاءت في نهار رمضان وكرهه ما عزا لما زنى فهل ينزل ذلك منزلة قوله : كل من زنى فأرجوه وكل من جامع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة . قلنا هو كقولك كل موصوف بصفة ما عزا إذا زنى فأرجوه وكل موصوف بصفة الأعرابي إذا هلك وأهلك بجماع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة ثم صفة الجماع هو الذي وصفه السائل والمعتبر من صفات الأعرابي ما عرفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نزل ترك الاستفصال مع إمكان الاشكال منزلة عموم المقال حتى ان لم يعرف أنه كان حراً أو عبداً كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد وان عرف كونه حراً فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق بدفع موجبات العبادات . وانما نزلنا هذا منزلة العام لأنه قد قال حكيم في الواح حكيم في الجماعة . ولو كنا عرفنا من عادته أنه يخص كل شخص بحكم يخالف الآخر لما أقننا هذا مقام العام كمن يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات المذكورة في الرويات نفس تلك الجزئيات ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب وقد بينا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئي انما يجعل كلياً ب ستة طرق وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر وان ما به الاجتماع هو المناسب أو المؤثر ليكون

مناطا وهو أبلغ في الكشف عن الغرض وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم ان المراد منها كلي ومنها ما لا يعلم ذلك كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر ان المراد بالجزئيات الست المذكورة في الرويات أمر أعم منها وعرف كافة النظائر أن المراد بالبر ليس هو البر بل معنى أعم منه اذ بقي ربا البر بعد الطحن اذ صار دقيقا وطارقه اسم البر فعلم أن المراد به وصف عام كلي اشترك فيه الدقيق والبر ولكن الكلي العام قد يعرف بالبديهة من غير تأمل كعرفتنا بأن المحرم هو التبرم الدام دون التأفف الخاص وقد يشك فيه كالبر فان الدقيق والبر يشتركان في كليات مثل الطعم واللافتيات والكيل والمالية واذا وقع الشك فيه لم يمكن اثباته الا بأحد الطرق الستة التي ذكرناها والله أعلم .

النظر الثالث في المغلطات في القياس وفيه فصول

﴿ الفصل الاول ﴾ في حصر مئارات الغلط (اعلم) ان المقدمات القياسية اذا ترتبت من حيث صورتها على ضرب منتج من الاشكال الثلاثة وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولا وفي الاجزاء الاولى اذ تميزت المقدمتان وهي الاجزاء الثواني وكانت المقدمات صادقة وغير النتيجة . وأعرف منها كان اللازم منها بالضرورة حقا لا ريب فيه والذي لا يحصل منه الحق فانما لا يحصل للخلل في هذه الجهات التي ذكرناها اما لمخروجه عن الاشكال أو لمخروجه عن الضروب المنتجة منها أو لعدم التمايز في الحدود أو في المقدمات أو لادراج النتيجة في المقدمات فلا تكون غيرها أو لان النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة فهذه سبع مئارات . فلنشرح كل واحد بمثال حتى يتيسر الاحتراز عنه فنقول (المئارة الاولى) أن لا تكون على شكل من الاشكال الثلاثة بأن لا يكون من الحدود حدم مشترك اماموضوع فيها أو محمول أو موضوع لاحدهما محمول للآخر فاذا اتفقت الاشتراك حقيقة

ولفظاً لم يغلط الدهن فيه فان ذلك يظهر وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً مع اختلاف المعنى ولذلك وجب تحقيق القول في الالفاظ المشتركة لا سيما ما يشبه منها بالمتواطئة ويعسر فيها درك الفرق وهو مثار عظيم للاغاليط . وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الایجاز في كتاب مقدمات القياس الا أنا لم نذكر ثم إلا الالفاظ التي لا يتحد معناها وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للالفاظ لا تنس الالفاظ ونحن ذكرنا من أمثلتها أربعة (الاول) ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء كما ذكرنا من قوله تعالى (إلا الله والراسخون في العلم) إذ له معنيان مختلفان فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى وفي الثاني بمعنى آخر فيبطل الحد المشترك ويظن ان ثم حد مشترك (الثاني) تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتل الانصراف اليها كقولك كل ما علمه العاقل فهو كعلمه والعاقل يعلم الحجر فهو كالحجر فان قولك فهو متردد بين أن يكون راجعا الى العاقل أو الى المعقول ويسلم في المقدمة على أنه راجع الى المعقول ويلبس في النتيجة فيخيل رجوعه الى العاقل (الثالث) تردد الحروف الناسقة بين معنيين تصدق في أحدهما وتكذب في الآخر كقوله الخمسة زوج وفرد وهو صادق فيظن أنه يصدق قولنا أنه زوج وفرد معا وسببه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جمع الاجزاء اذ تقول الانسان عظم ولحم أي فيه عظم ولحم ويدل على جمع الاوصاف كقولنا الانسان حي وجسم فاذن يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الاجزاء لا بطريق جمع الصفات واللفظ كاللفظ (الرابع) تردد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع وصفة للمحمول المذكور قبله فانا قد تقول زيد بصير أي ليس بضير وتقول زيد طبيب واذا نظمنا قللنا زيد طبيب بصير ظن أنه بصير في الطب وهذه الالفاظ تصدق مفرقة وتصدق بمجموعة على أحد التأويلين دون الآخر وأمثال ذلك مما يكثر ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف وفيما ذكرناه غنية (المثار الثاني) ألا يكون على ضرب

منتج من جملة ضروب الاشكال الثلاثة . مثاله قولك قليل من الناس كاتب وكل كاتب عاقل فقليل من الناس عاقل وهذه النتيجة صادقة ان لم ترد باثبات القليل فهي الكثير فان الكثير اذا كان عاقلاً ففيه القليل وان أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل اختلط نظم القياس اذ كان قوله قليل من الناس كاتب يشتمل على مقدمتين بالقوة (احدهما) بعض الناس كاتب (والاخرى) ان ذلك البعض قليل فهي محمولان على البعض وقد حكم في المقدمة الثانية على أحد المحمولين وهو الكاتب دون الثاني فاختلط النظم وكذلك اذا قلت ممنوع أن يكون الانسان حجراً وممنوع أن يكون الحجر حيواناً فممنوع أن يكون الانسان حيواناً لأن هذا الضرب ألف من سالتين غير فيهما اللفظ السلبي اذ قولك ممنوع أن يكون الانسان حجراً معناه لا انسان واحد حجر بل هذا القدر كاف لنفي النتيجة فان صغرى الشكل الاول مهما لم تكن موجبة لم ينتج أصلاً وانما تكثر هذه الاغاليط اذا ثبتت الدهن بالالفاظ دون أن يحصل المعاني بمحققها (المثار الثالث) ألا تكون الحدود الثلاثة وهي الاجزاء الاولى متميزة متكاملة كقولك كل انسان بشر وكل بشر حيوان فكل انسان حيوان . وقولك كل خمر عفار وكل عفار مسكر فكل خمر مسكر فان الحد الاوسط هو الحد الاصغر بعينه وانما تعدد اللفظ وهذا من استعمال الالفاظ المترادفة وهي التي تختلف حروفها وتتساوى حدود معانيها المفهومة وقد ذكرناها فليحترز منها أيضاً (المثار الرابع) ألا تكون الاجزاء الثواني وهي المقدمات متفاضلة وذلك لا يتفق في الالفاظ المفردة البسيطة اذ يظهر فيها محل اللفظ ولكن يتفق في الالفاظ المركبة وكمن لفظ مركب يؤدي معنى قوته قوة الواحد أو يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد كما تقول الانسان يمشى ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع بالحيوان الناطق ولفظ يمشى بأنه ينتقل بنقل قدميه من موضع الى آخر حتى يطول اللفظ ويمكنك أن تعين التلبس فيه ومن هذا

القبيل قولنا كل ماعله المسلم فهو كما علمه والمسلم يعلم الكافر فهو إذن كالكافر وهذه المقدمات متمايزة الحدود في الوضع ولكن الخلل في الاتساق فانه ترك التصريح بتفصيله والا فقوله ماعله المسلم موضوع وقوله فهو كما علمه محمول ولكن تردد معنى قوله هو وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع بل يكون فيه جزء محتمل أن يكون من الموضوع وأن يكون من المحمول فانك تقول زيد الطويل أبيض فالمحمول هو الأبيض فقط والطويل من الموضوع ويمكن ان يذكر الطويل بصيغة الذي فيرجع الى زيد بأن تقول زيد الذي هو طويل أبيض وان قلت زيد طويل أبيض صار الطويل جزءاً من المحمول وإذا لم يذكر الذي يكون بحيث محتمل أن يراد به الذي والا يراد كما تقول الانسانية من حيث هي انسانية خاصة أو عامة فيحتمل أن يكون الموضوع الانسانية المجردة والمحمول الخاصة ومحتمل أن يكون الموضوع الانسانية فحسب والمحمول الخاصة من حيث هي انسانية إذ لو قلت الانسانية خاصة أو عامة لاخبرت عن شيء واحد . فإذا قلت الانسانية من حيث هي انسانية خاصة أو عامة أخبرت عن شيئين وكل خبر فهو محمول . ولهذا لو قلت الانسانية ليست من حيث هي انسانية خاصة ولا عامة صدق (١) ولو قلت الانسانية ليست خاصة ولا عامة كذب ويفهم الفرق بينها عند ذكرنا لمعنى الكل في أحكام الوجود فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعمر حلها على حذاق النظار فضلاً عن الظاهريين ولا تخلف عن مكامن الغلط الا بتوفيق الله فليستوفق الله تعالى الناظر في هذه العقبات حتى يسلم عن ظلماتها (المثار الخامس) أن تكون المقدمة كاذبة وذلك لا يخلو ما أن يكون لالتباس اللفظ ولا لتباس

(١) قوله صدق لان الموضوع فيها للماهية لا يترط أي الانسانية المطلقة التي هي أهم من المجردة والمخلوطة والماهية المطلقة لا تكون جهة الاطلاق فيها سبباً لعموم ولا خصوصاً فهذا صدق قوله الانسانية ليست من حيث هي انسانية عامة أو خاصة وأما كذب قوله الانسانية لخاصة ولا عامة فلانه رفع التقيضين اذ للماهية لا يقيد الاطلاق لا بد لها من مجريد أو خلط

الاعنى فان لم يكن ثم شئ من هذه الاسباب لم يذعن الذهن له ولم يصدق به
فليس كلام الا فيما يغلط فيه العقلاء • فأما من يصدق بكل ما يسمع فهو فاسد
المزاج • عسر العلاج • أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق
مناسبة كما اذا اشتركت لفظتان في معنى وبينهما افتراق في معنى دقيق فيظن
ان الحكم الذى الذى "صادقا على أحدهما صادق على الآخر ويقع الذهول عما
فيه الافتراق من زيادة معنى أو نقصانه مع اتحاد المسمى وذلك مما يكثر كلفظ
الستر والخدر • ولا يقال خدر الا اذا كان مشتملا على جارية والا فهو ستر
وكالبكاء والعويل ولا يقال عويل الا اذا كان معه رفع صوت والا فهو بكاء
وتد يظن تساويهما وكذا الثرى والتراب فان الثرى هو التراب ولكن بشرط
النداء وكذلك المأزق والمضيق فان المأزق هو المضيق ولكن لا يقال الا
في مواضع الحرب وكذا الآبق والمهارب فان الآبق هو الهارب ولكن مع
مزيد معنى في الهارب وهو ان يكون من كد وخوف فان لم يكن سبب منفر
فيسمى هاربا لا آبقا وكما لا يقال لماء الفم رضاب الا مادام في الفم فاذا فارقه
فهو بزاق ولا يقال للشجاع كمي الا اذا كان شاكي السلاح والا فهو بطل ولا
يقال للشمس الغزالة الا عند ارتفاع النهار فهذه الالفاظ متماثلة في الاصل وفيها
نوع تفاوت • وقد يظن أن الحكم على أحدها حكم على الآخر فيصدق به لهذا
السبب • وأما السبب المعنوي للتغليب فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض
لا في الكل فتؤخذ على انها كلية وتصدق ويقع الذهول عن شرط صدقها
وأكثرها من سبق الوم الى العكس فانا اذا قلنا كل قود فبعمد وكل رجم
فيزنا فيظن أن كل عمد ففيه قود وان كل زنا ففيه رجم وهذا كثير التغليب
لمن لم يتحفظ عنه والذي يصدق في البعض دون الكل قد يكون بحيث يصدق
في بعض الموضوع كقولنا الحيوان مكلف فانه يصدق في الانسان دون غيره
وقد يصدق في كل الموضوع ولكن في بعض الاحوال كقولنا الانسان

مكلف فانه لا يصدق في حالة الصبا والجنون وقد يصدق في بعض الاوقات
 كقولنا المكلف يلزمه الصلاة فانه لا يصدق في وقت الضحى إذ لا يجب فيه
 صلاة وقد يصدق بشرط خفي كقولنا المكلف يحرم عليه شرب الخمر فانه
 بشرط الا يكون مكرها فيترك الشرط وكذلك قولك اذا قتل مظلوماً هو مثل
 من قتل وهو صحيح بشرط أعنى أن لا يكون القاتل أباً والقتيل ابناً فهذه
 الامور لما كانت تصدق في الاكثر ولا تنهض كلية صادقة الا اذا قيدت
 بالشرط فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على انها كلية صادقة فيلزم منها
 نتائج كاذبة (المثار السادس) أن لا تكون المقدمات غير النتيجة فتصاعد على
 المطلوب في المقدمات من حيث لا تدري كقولك ان المرأة مولى عليا فلانلى
 عقد النكاح واذا طولبت بمعنى كونها مولى عليها ربما لم تتمكن من اظهار معنى
 سوى ما فيه النزاع وكذلك قول القائل يصح التطوع بنية تنشأ نهائراً لانه
 صوم عين واذا طولب بتحقيق معنى كونه صوم عين لم يستغن عن ان يجعل
 النتيجة جزءاً منه اذ يقال له مامعنى كونه صوم عين فيقول انه يصلح للتطوع
 فيقال وبهذا لا يثبت التعين اذ يصاح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء ولا يقال
 صوم عين وان قال معناه انه لا يصلح لنير التطوع يقال وبهذا لا يثبت التمين
 فان الليل لا يصلح لنير التطوع ولا يقال له عين فيضطر الى ان يجمع بين
 المعنيين ويقول معناه أنه يصلح للتطوع ولا يصلح لنيره فيقال قوله يصلح
 للتطوع هو الحكم المطلوب عليه فكيف جمعه جزءاً من العلة والعلة ينبغي أن
 تقوم ذاتها دون الحكم ثم يترتب عليها الحكم فيكون الحكم غير العلة ونظائر
 هذا في العقلات تكثر فذلك لم نذكره (المثار السابع) أن لا تكون المقدمات
 أعرف من النتيجة بل تكون اما مساوية لها في المعرفة كالتضائعات وذلك
 مثل من ينازع في كون زيداً ابناً لعمرو فيقول الدليل على ان زيداً ابن لعمرو
 وهو ان عمراً أب لزيد وهذا محال لانهما يملكان معاً ولا يعلم أحدهما بالآخر

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الاوصاف علم بقوله الدليل عليه أن المحل الذي قام به عالم وهو هوس اذ لا يعلم كونه المحل علماً الا مع العلم بكون الحال في المحل علماً . وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة فيكون قياساً دورياً وأمثاله في العقليات كثيرة وأما في الفقهيات فكأن يقول الحنفى تبطل صلاة المتيمم اذا وجد الماء في خلالها لانه قدر على الاستعمال وكل من قدر على استعمال الماء لزمه ومن يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلي بالتيمم فيجعل القدرة على الاستعمال حداً أوسط وبطلان الصلاة نتيجة فيقال ان اردت به القدرة حساً فيبطل بما لو وجدته مملوكاً للغير وان أردت به القدرة شرعاً فيقال مادامت الصلاة قائمة يحرم عليه الافعال الكثيرة فيحرم الاستعمال فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة فالبطلان منتج للقدرة والقدرة سابقة عليه سبق العلة على المعلول أعنى بالذات لا بالزمان فكيف جعل التأخر في الرتبة علة لما هو متقدم في الرتبة وهو البطلان فهذه ميثارات الغلط وقد حصرناها في سبعة اقسام ويتشعب كل قسم الى وجوه كثيرة لا يمكن احصاؤها . فان قيل فهذه مغلطات كثيرة فمن الذي يتخلص منها . قلنا هذه المغلطات كلها لا تجتمع في كل قياس بل يكون ميثار الغلط في كل قياس محصوراً والاحتياط فيه ممكن وكل من راعى الحدود الثلاثة وحصلها في ذهنه معاني لا الفاظاً ثم حمل البعض على البعض وجعلها مقدمتين وراعى توابع الحمل كما ذكرنا في شروط التناقض وراعى شكل القياس علم قطعاً ان النتيجة اللازمة حق لازم فان لم يثق به فابعاد المقدمات ووجه التصديق وشكل القياس وحدوده مرة أو مرتين كما يصنع الحساب في حسابه الذي يرتبه اذ يماوده مرة أو مرتين فان فعل ذلك ولم تحصل له الثقة والطمأنينة فليهجر النظر^(١) وليقنع بالتقليد فكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له .

(١) قول فليهجر النظر الخ اعلم أن أسباب عدم الوصول الى الحقي اربعة (الاول)

الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية

فلن قل قائل اذا كانت المقدمات ضرورية صادقة والعقول مشتملة عليها وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضاً واضح فمن أين وقع للسوفسطائية انكار العلوم والقول بتكافؤ الادلة أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات . قلنا أما وقوع الخلاف فله قصور أكثر الفهم عن الشروط التي ذكرناها ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها لاسيما وأدلة العقول تنساق الى نتائج لا يذعن الوهم لها بل يكذب بها لا كالعلوم الحسائية فان الوهم والعقل يتعاونان فيها ثم من لا يعرف الامور الحسائية يعرف انه لا يعرفها وان غلط فيها فلا يدوم غلطه بل يمكن ازالته على القرب . وأما العلوم العقلية فليس كذلك . ثم من السفسطائية من أنكر العلوم الاولى والحسية كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد وكعلمنا بوجودنا وان الشيء الواحد اما ان يكون قديماً أو حادثاً فهو لا دخلهم الخلل من سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات وأما الذين سلموا الضروريات وزعموا أن الادلة متكافئة في النظريات فانما حملهم عليه مارأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين وما اعترافهم في بعض المسائل من شبه واشكالات عسر عليهم حلها فظنوا انها لاحل لها أصلاً ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطريق النظر ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه ونحن نذكر جملة من خيالهم ونحياها ليعرف أن القصور بمن ليس يحسن حل الشبه والا فكل

تتصان الاستعداد «الثاني» محاولة اعتقاد وراثي بينه وبينه «الثالث» عدم معرفة الدليل المناسب المطلوب «الرابع» عدم تمام الدليل المناسب فالمصنف يريد أن يقول ان الانسان الذي حصل الدليل المناسب يتماه مع استيفاء الشروط ثم لم يحل بينه وبين الحق اعتقاد وراثي ولكن مع هذا لم يصل الى الحق المطلوب فذلك لنقص استعداده وهو لا دواء له لنا قال فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له .

أمر اما أن يعرف وجوده ويتحقق أو يعرف عدمه ويتحقق أو يعلم انه من جنس مالميس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً ومثارات خيالهم ثلاثة اقسام (الاول) ما يرجع الى صورة القياس فيها قول القائل ان من أظهر ما ذكرتموه قولكم ان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فاذا قلنا لا انسان واحد حجر لزم منه قولنا لا حجر واحد انسان وتظنون أن هذا ضرورى لا يتصور ان يختلف وهو خطأ اذ حكم الحس به في موضع فظن انه صادق في كل موضع فانا نقول لاحاط واحد في وتند ولا نقول لا وتند واجد في حائط ونقول لا دن واحد في شراب ولا نقول لا شراب واحد فنقول نحن ادعينا أن ذات المحمول معها عكس على ذات الموضوع بعينه اقتضى ما ذكرناه كما نقول لا دن واحد شراب فلا جرم يلزم بالضرورة انه لا شراب واحد دن لان المبانية اذا وقعت بين شيئين كلية كانت من الجانبين اذ لو فرض الاتصال في البعض كذبت كون المبانية كلية وهذا المثال لم يعكس على وجهه ولم يحصل المعنيان اللذان المبانية بينهما فاذا حصل لزم العكس فانا اذا قلنا لاحاط واحد في الوند فالمحمول قولنا في الوند لا مجرد الوند فاذا وقعت المبانية بين الحائط وبين الشيء الذي قدرناه في الوند فعكسه لازم وهو ان كل ما هو في الوند فليس يحاط فلا جرم نقول لاشيء واحد مما هو في الوند حائط ولا شيء واحد مما هو في الشراب دن وحل هذا انما يعسر على من يتلقى هذه الأمور من اللفظ لا من المعنى . وأكثر الاذهان يعسر عليها درك مجردات المعاني من غير التفات الى الالفاظ ومنها قول القائل ادعيتم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية حتى اذا صح قولنا كل انسان حيوان صح قولنا لا محالة بعض الحيوان انسان وليس كذلك فانا نقول كل شيخ قد كان شابا ولا نقول بعض الشبان قد كان شيخاً وكل خبز فقد كان برأ ولا نقول بعض البر قد كان خبزاً فنقول مثار الغلط ترك الشرط في العكس فانه اذا ادخل بين الموضوع والمحمول قولنا قد كان

فاما أن يراعى في العكس واما أن يلغى من كلتا القضيتين فإن النى هذا كذبت
المقدمتان جميعاً وهو ان تقول كل شيخ حدث وكل حدث شيخ وهو موضوع
ومحمول مجرد فإذا قلت كل شيخ فقد كان شاباً فعكسه بعض من كان شاباً شيخ
وذلك مما يلزم لاعتاله ان صدق الاول فن لم يتفطن لمثل هذه الامور يفضل
فيحكم يلزوم الضلال في نفسه ويظن الطريق الى معرفة الحق . ومنها
تشكيكهم في الشكل الاول وقولهم انكم ادعيتم كونه منتجاً وقول القائل
الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حي فالانسان وحده حي فالنتيجة خطأ
والشكل هو الشكل الاول فانهما موجبتان كليتان وان جعلت قولنا الانسان
وحده ضحاك جزئية جاز إذ تكون هي الصغرى ولا يشترط في الشكل الاول
الأن يكون الكبرى كلية فنقول مثلاً الفلظ ان قوله وحده لم يراع في المقدمة
الثانية وأعيد في النتيجة فينبغي الا يعاد أيضاً في النتيجة حتى يلزم ان الانسان
حي أو يعاد في المقدمة الثانية حتى تصير كاذبة فيقال والضحاك وحده حي
فان معنى قولنا الانسان وحده ضحاك ان الانسان دون غيره ضحاك فهم اعلى
التحقيق مقدمتان احدهما ان الانسان ضحاك والاخرى ان غير الانسان
ليس بضحاك فاذا قلت والضحاك حي حكمت على محمول احدى المقدمتين وهي
قولك الانسان ضحاك وترك الحكم على محمول المقدمة الثانية وهي قولنا
غير الانسان ليس بضحاك فاذا اقتضرت في احدى المقدمتين على شيء فاقصر
في النتيجة عليه وقل الانسان حي ولا تقل وحده لان الحكم يتعدى من الحد
الاول الى الاصغر معها حكمت على الاوسط والاولى ههنا هو الضحاك
مثبتاً للانسان منفياً من غيره فالحكم الذي على الضحاك ينبغي أن يكون محمولا
على جزئيه جميعاً ولم تتعرض في المقدمة الثانية الى ذكر فيها محمول الاوسط
للجزء الثاني من الاوسط فن امثال هذا تضل الاذهان الضعيفة والانسان اذا
تعذر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه فيظن أنه ممتنع في

ذاته وبحكم بأن النظر ليس طريقاً موثقاً الى اليقين وهو خطأ . ومنها قولهم
 الاثنان ربع الثمانية والثمانية ربع الاثنتين والثلاثين فالاثنتان ربع الاثنتين
 والثلاثين وهذا من اهمال شرط الحمل في الاضافيات وسببه ظاهر اذ نتيجة
 هذا ان الاثنتين ربع ربع الاثنتين والثلاثين ثم ان صحت مقدمة أخرى وهي
 ان ربع الربع ربع صح ماذ كروه . واذا قلنا زيد مثل عمرو وعمرو مثل خالد
 لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد بل اللازم أن زيدا مثلاً مثل مثل خالد فان صح
 لنا مقدمة أخرى وهي ان مثل المثل مثل فعند ذلك تصح النتيجة فقد اهملوا
 مقدمة لا بد منها وهي كاذبة فليحتز عن مثله . ومنها قولهم ممتنع أن يكون
 الانسان حجراً وممتنع أن يكون الحجر حياً فممتنع أن يكون الانسان حياً .
 وقد ذكرنا وجه الغلط فيه وانهما سالبتان لا ينتجان وضعاً بصفة الايجاب
 وكما أن الموجبة قد تظن سالبة في قولنا زيد غير بصير . فكذلك السالبة تظن
 موجبة في قولنا ممتنع أن يكون الانسان حجراً وكل ذلك للملاحظة الانفاظ
 دون تحقيق المعاني . ومنها قولهم العظم لافي شيء من الكبد والكبد في كل
 انسان فالعظم لافي شيء من الانسان والنتيجة خطأ فاذا تأملت هذا عرفت
 مثار الغلط فيه من الطريق الذي ذكرناه (١) وكذلك يتشكك في الشكل الثاني
 والثالث بامثال ذلك وبعد تعريف الطريق لاحاجة الى تكثير الامثلة . فهذه
 هي الشكوك في صورة القياس

﴿ القسم الثاني ﴾ في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات . فمنها انهم
 يقولون نرى أقيسة متناقضة ولو كان القياس صحيحاً لما تناقض موجبها . مثاله
 من ادعى أن القوة المدبرة من الانسان في القلب استدلل عليه بأنني وجدت الملك
 المدبر يتوطن وسط مملكته والقلب في وسط البدن . ومن ادعى انها في
 (١) قوله من الطريق الذي ذكرناه يعني انه لم يأخذ الحد الاوسط بينهما في المقدمة الثانية
 وان اللازم منه ليس ما قاله للمترض بل اللازم ان العظم ليس هو في شيء مما هو في كل انسان
 اعني الكبد وان مثار الغلط استهال السالبة الصغرى في الشكل الاول

الماغ استدلل بأنني وجدت أعالي الشيء اصفى واحسن من أسافله والماغ اعلى من القلب . ومثاله أيضاً قول القائل أن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية والله أرحم الراحمين فاذن لا يؤلم برياً عن الجناية وهذه النتيجة كاذبة اذ نرى ان الله تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم والمجانين من غير جناية منهم فنشك في قولنا انه أرحم الراحمين أو في قولنا ان الرحيم لا يؤلم من غير فائدة مع القدرة على ترك الايلام . ومثاله أيضاً قول القائل التنفس فعل ارادي كالمشي لا كالنبض لأننا نقدر على الامتناع منه . وقائل آخر يقول ليس بارادي اذ لو كان ارادياً لما كننا تنفس في النوم ولكننا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردنا كالمشي ونحن لا نقدر على امساك النفس في كل وقت فتناقض النتيجةتان . ومثاله أيضاً قولنا أن كل موجود فاما متصل بالعالم واما منفصل وما ليس بمتصل ولا منفصل فليس بموجود فهذا أولي . وقد ادعى جماعة باقيسة مشهورة واتهم منهم ان صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه . فكيف يوثق بالقياس وكذلك ادعى قوم ان الجوهر لا يتناهي في التجزي ونحن نعلم ان كل ماله طرفان وهو محصور بينهما فهو متناهي وكل جسم فله طرفان وهو محصور بينهما فهو اذن متناهي وادعى قوم انه يتناهي الى جزء لا ينقسم ونحن نعلم أن كل جوهرين جوهرين فانه يلاق أحدهما بغير ما يلاق به الآخر فاذن فيه شيئان متغايران وهذا القياس أيضاً قطعي كالاول بلا فرق . ومثاله أيضاً ما نعلم بالضرورة من أن الثقل لا يقف في الهواء . وقد قال جماعة أن الارض واقفة في الهواء والهواء محيط بها والناس معتمدون عليها من الجوانب حتى ان الواقفين على تقطعتين متقابلتين من كرة الارض تتقابل أخمص أقدامهما ونحن بالضرورة نعلم ذلك فهذا وأمثاله يدل على ان المقاييس ليست تورث الثقة واليقين فنقول كما أن الاول شك نشأ من الجهل بصورة القياس فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس وهي المقدمات الصادقة اليقينية والفرق بينهما وبين غيرها . فهما

سلم مالا يجب أن يسلم ثم منه لاحالة نتائج متناقضة • فاما الاول من هذه الامثلة فهو قياس الف من مقدمات وعظية خطائية اذا اخذ فيه شيء واحد ووجد على وجه حكم به على الجميع • ونحن قد بينا ان الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع فكيف الحكم بجزئي واحد بل اذا كثرت الجزئيات لم تعد الا الظن ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الامثلة ولكن لا ينتهي الى العلم • وأما الثاني فتؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع تقيضها اما لما فيه من مخالفة الجماهير واما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن وكمن انسان يسلم الشيء لانه يستقبح منعه أو لانه ينفر وهمه عن قبول تقيضه وقد نهينا على هذا في المقدمات • وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة والله تعالى مقدس عنه (١) بل لفظ الرحمة والغضب مؤول في حقه كلفظ النزول والجيء وغيرهما فاذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق ثمرت النتيجة الكاذبة وكونه رحيما بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية وليس يدل عليها قياس بالشروط المذكور فحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين فانهم ألفوها من مقدمات مسلمة لاجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أولية واجبة التسليم • وأما الثالث فاليقين والصحيح أنه فعل ارادي وقول من قال لو كان اراديا لما كان يحصل في النوم ولكنه يحصل فيه فليس ارادي فهو شرطي متصل استثنى فيه تقيض التالي واستنتج تقيض المقدم فصورة القياس صحيحة ولكن لزوم التالي للمقدم غير مسلم فان الفعل الارادي قد يحصل في النوم فكمن نائم

(١) قوله والله تعالى مقدس عنه — فمضى الرحمة في حقه تعالى ليس رقة التلب بل التفضل والاحسان وهذا لا يمنع من أنه تعالى له الحق والامر بفعل ما يشاء وبحكم ما يريد وهو تعالى في عين الالام المتألم متعطف عليه بنعم لاصحى

عشى خطوات مرتبة ويتكلم بكلمات منظومة وقوله لو كان ارادياً لقد ر على الامتناع منه في كل وقت فغير مسلم بل يأكل الانسان ويبول بالارادة ولا يقدر على الامتناع في كل وقت لكن يقدر على الامتناع في الجملة لا مقيداً بكل وقت فان قيد بكل وقت كان كاذباً ولم يسلم لزوم التالي للمقدم . وأما الرابع وهو ان كل موجود فاما متصل بالعالم أو منفصل فهي مقدمة وهمية ذكرنا وجه الغلط فيها وميزنا الوهميات وبيننا انها لا تصلح ان تجعل مقدمات في البراهين وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ولكن ذكر الموضوع الذي يغلط الوهم فيه طويل (١) يستقصى في كتاب غير هذا الكتاب . وأما الخامس وهو وقوف الارض في الهواء فلا استحالة فيه وقول الثاقل كل ثقيل فثقل الى أسفل والارض ثقيلة فينبغي أن تميل الى أسفل ومن ذلك يلزم ان تحرق الهواء ولا تقف غلط منشأه اهمال لفظ الاسفل وانه ما معناه فان الاسفل يقابله اعلى فلا بد من جبهتين متقابلتين وتقابل الجبهتين اما ان يكون بالاضافة الى رأس الأدمي ورجله حتى لو لم يكن أدمي لم يكن أسفل ولا اعلى ولو انعكس أدمي لصار جهة الاسفل اعلى وهو حال واما ان يكون الاسفل هو ابعد المواضع عن الثقل المحيط وهو المركز والاعلى هو اقرب المواضع الى المحيط فان صح هذا فالارض اذا كانت في المركز فهي في أسفل سافلين فلا يتصور ان تثقل لان اسفل سافلين غاية البعد

(١) قوله ولكن ذكر الموضوع الخ براهين الحكماء على ابطال الجزء الكلامي كثير جداً وعلى فنون وأنواع عديدة وقد اهتمت برهاناً مختصراً في عنوان الشهاب ذلك هو أن التحيز في أول النظر عبارة عن اتحاد البعد للمادي بالبعد المجرد فكل متحيز فهو ذو بعد ومقدار ومهما ثبت المقدار دل ذلك على قبول الاقسام ولو فرضاً ومهما ثبت قبول الاقسام فقد انتهى الجزء الكلامي وثبت قبول القسمة الى مالا نهاية وقولهم أن كل جسم فهو محصور بين حاصرين وكل ما كان كذلك فهو متناهي ولا بد أن تقف قسمته ذهول عن أن القسمة لا تنحصر في الفعلية بل ولا في الوهمية قد برهانه موضع دقيق لذا قال المصنف ان ذكر الكلام فيه طويل يستقصى في غير هذا الكتاب .

عن المحيط وهو المركز ومهما جاوزت المركز في أي جانب كان فارقت الاسفل الى جهة الأعلى فان كان المعنى بالاسفل هذا فما ذكره ليس بمحال وان كان المعنى بالأعلى والاسفل ما يحاذي جهة رأسنا وقدمنا فما ذكره محال فتأمل جداً حد الأسفل حتى يقين لك أحد الأمرين وانما تعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة وانها بم تتحد أطرافها المتقابلة . ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب^(١) فاذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم ومثاراتها قد جرى التنبيه عليها فليقس بما ذكرناه ما لم نذكره

✽ القسم الثالث ✽

شكوك تتعلق بالنتيجة من وجه وبالمقدمة من وجه منها قولهم هذه النتائج ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل وان حصلت من مقدمات أخرى وجب التسلسل الى غير النهاية وهو محال وان كانت حصلت من المقدمات التي تفتقر الى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا أو حصلت بعد أن لم تكن فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها إذ ينقضي على الانسان أطول عمره ولا يخطر بباله ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه وان لم تكن حاصلة فينا أول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب وتقدم مقدمة يحصل بها وكل علم مكتسب فلا يمكن الا بعلم قد سبق ويؤدي الى التسلسل . قلنا كل علم مكتسب فبعلم قد سبق اكتسب

(١) قوله ولا يمكن شرحه الخ موضعه من الحكمة فصل اثبات المجدد . هناك برهن على انه لا بد من جهتين العلو والسفل بما يختص به انا نرى بعض الاجسام يتحرك الى جهة فوق وبعضها الى جهة تحت والتتحرك الى العدم المحض محال وأيضا قد برهن تنامي البعد واستعالة الخلاء فلا بد من ملاء هو آخر الملاء واذا ثبت وجود جهتين فلا بد من جسم كروي يتحددان به احدهما محيطه والاخرى بمركزه حتى يكون بينهما غاية البعد كما يقتضى النسبة بين العلو والسفل هذا والتفصيل لا يليق بكتب اللطيف الذي هو آلة الحكمة

اذ العلم اما تصور أو تصديق والتصور بالحد وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد فاذا ينفع قولنا في تحديد الحجر انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر فالعلم بهذه الاجزاء سابق ثم هي أيضاً ان عرفت بالتحديد وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد ويتسلسل ولكن ينتهي الى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة بحس باطن أو ظاهر من غير تحديد وعليها ينقطع وكذلك التصديق بالنتيجة فانه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لاحالة وكذا المقدمات الى أن يرتقي الى أوائل حصل التصديق بها لا بالبرهان فيبقى قولهم ان تلك الاوائل كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ومضى حصلت . فنقول تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال ولكن إذا تمت غريزة العقل فتيك العلوم بالقوة بالفعل ومعناه (١) ان عندنا قوة تدرك الكليات المفردات باعانة من الحس الظاهر والباطن وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها الى بعض وعندنا قوة تدرك ما أوقفت القوة المفكرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والایجاب فتدرك القديم والحادث وتنسب أحدهما الى الآخر فتسبق القوة العاقلة الى الحكم بالسلب وهو ان القديم لا يكون حادثاً وتنسب

(١) قوله ومعناه الخ اعلم أن الحكماء عرفوا النفس الانسانية بانها كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات ويسهل الاعمال الفكرية وبل لك جعلوا الانسان قوتين العقل النظري الذي شأنه ادراك النظريات التي لا يقصد منها العمل — والعقل العملي الذي شأنه التدبير بعد الفكر والروية ثم جعلوا العقل النظري أربع مراتب العقل الهولاني الذي لم يرسم بىء من العلوم الانسانية ثم العقل بالملكة وهو المرتسم بالديهيات بعد ادراك الحسرات وانتزاع الكليات منها بتجريبه من النواشئ الفرية والواحق للمادية ثم العقل بالفعل وهو المرتسم بكثير من النظريات مخزونة عندها ثم العقل المستفاد وهو مطالعة المقولات بالفعل ثم أن ادراك الديهيات كما قال للصنف يتوقف على أمرين الخواص والمفكرة أما الاولى فلان المحسوسات مبادي انتزاع المقولات وأما الثانية فللمرئين الانتزاع وأيقاع النسبة فتدبر.

الحيوان الى الانسان فتقضي بأن النسبة بينهما الايجاب وهو ان الانسان حيوان وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ولا تدرك بعضها فتتوقف الى الوسط كما تدرك العالم والحادث والنسبة بينهما فلا تقضي بالسلب كما قضت بين القديم والحادث ولا بالايجاب كما قضت في الحيوان والانسان بل تتوقف الى طلب وسط وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها وان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . فان قيل فهذه التصديقات قسمتموها الى ما يعرف بوسط الى ما يعرف معرفة أولية وبغير وسط ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا محالة إذ لا يعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفرداً والعالم مفرداً ولا يعلم الحادث إلا من علم وجوداً مسبقاً بعدم ولا يعلم الوجود المسبق بعدم من لا يعلم عدم الوجود والتأخر وان التقدم هنا هو لعدم والتأخر للوجود فهذه المفردات لا بد من معرفتها واما مدركتها فان كان هذا الحس فالحس لا يدرك الا شخصاً واحداً فينبغي ان لا يكون التصديق الا في شخص واحد فاذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه فلم يحكم بأن كل شخص فكله أعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه الا شخصاً معيناً فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة وان حكم على العموم بأن كل كل فهو أعظم من الجزء فنأين له هذا الحكم وحسه لم يدرك الا شخصاً جزئياً . قلنا الكليات معقولة لا محسوسة والجزئيات محسوسة . لا معقولة والاحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة ويتكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس فان الانسان معقول وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلاً ونعني بكونه مدركاً من وجهين ان الانسان المحسوس قط لا يتصور ان يحس الا مقروناً بلون مخصوص وقدر مخصوص ووضع مخصوص وقرب أو بعد مخصوص وهذه الامور عرضية مقارنة للانسانية ليست ذاتية فيها فانها لو تبدلت لكان الانسان هو ذلك الانسان فأما الانسان المعقول فهو انسان

فقط يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والاسود والابيض والاصفر والا كبر اشتراكا واحداً فأذن عندك قوة يحضرها الانسان مقترنا بأمور غريبة عن الانسانية ولا يتصور ان تحضرها الا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حساً وخيالا وعندك قوة أخرى يحضرها الانسان مجرداً عن الامور الغريبة وان فرضت اضدادها لم تؤثر فيه وتسمى تلك قوة عاقلة فقد ظهر لك ان بين ادراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تلخ في ماهيته وبين ادراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه غاية التباعد والاحكام الكلية على الماهية الكلية المجردة عن المواد والاعراض الغريبة . فان قيل وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي علم كلي وكيف أمان الحس على تحصيل مالمس بمحسوس . قلنا الحس يؤدي الى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها حتى يرى الانسان شيئاً وينغص عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كأنه ينظر اليه بالقوة الخيالية غير قوة الحس وليست هذه القوة لكل الحيوانات بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بغية المحسوس وانما بقاء هذه الصور بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال اذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله اذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ فالقبول بالارطوبة والحفظ باليبوسة . ثم هذه المثالات والصور اذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة فاذا طالعها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجهله كلياً واحداً فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجهله كلياً أخرى مجردة عن غيرها من القرائن ثم تعرف ماهو ذاتي وما هو غريب فتعلم ان الجسمية للحيوان ذاتي اذ لو انعدم لانعدم ذاته وان البياض للحيوان ليس

كذلك فيتميز عندها الذاتي من غير الذاتي والاعم عن الاخص وتكون تلك مبادي التصورات النوعية فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الاحساس وليست محسوسة ولا يتعجب من ان يحصل مع الاحساس ما ليس بمحسوس فان هذا موجود للبهائم اذ الفارة تميز السنور وتتركه بالحس وتعرف عدوته لها والسحلة تدرك موافقة أمها لها فتتبعها والعداوة أو الموافقة ليست بمحسوس (١) بل هي مدرك قوة عند الحيوان تدعى الهم أو الميز وهي للحيوان كالعقل للانسان وللانسان أيضاً ذلك الميز مع العقل فاذا حصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وتعارف من وجه وسلبين وجه مناسبة له ومفارقته في كتاب أحكام الوجود وأقسامه. وحاصل الكلام ان العلوم الأول بالمفردات تصوراً وبما لها من النسب تصديقاً تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعتها لها والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين ورؤية الجزئيات الخيالية كتصديق البصر الى الاجسام المتلونة واشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي اشراق نور السراج على الاجسام المتلونة أو اشراق نور الشمس عليها وحصول العلم بنسبة تلك المفردات يضاهي حصول الابصار بائتلاف ألوان الاجسام ولذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بمشكاة فيها مصباح وان بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بمجسم ولا هو منطبع في جسم كان قوله تعالى (زيتونة لا شرقية ولا غربية) موافقة لحقيقته في براءته عن الجهات كلها وان لم يبين لك ذلك بطريق النظر فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر • والمقصود من هذا كله ان يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية

(١) قوله والعداوة والوافقة الخ اما كانتا غير محسوسين لانهما نسبتان والنسب من الامور المنوية وان كانت تقبل التبيين بالاضافة الى الجزئيات •

تصوراً وتصديقاً فإن معرفة ذلك من أهم الأمور وإياه قصدنا وإن أوردناه في معرض ابطال السفسة فهذا مدخل واحد من مداخل المثشككين وأهل الحيرة وقد كشفناه • ومنها قولهم ان الطريق الذي ذكرتموه في الاتساج لا ينتفع به لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات بل في المقدمات عين النتيجة فإن من عرف أن الانسان حيوان وإن الحيوان جسم فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم فلا يكون العلم بكونه جسماً علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات • قلنا العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين • وأما مثال الانسان والحيوان فلا نورده الالتمثال المحض وإنما ينتفع به (١) فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً وليس هذا (٢) من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للانسان النتيجة وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده فقد يعلم الانسان أن كل جسم مؤلف وإن كل مؤلف حادث وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث الى الجسم وأن الجسم حادث فنسبة الحدوث الى الجسم غير نسبة الحدوث الى المؤلف وغير نسبة المؤلف الى الجسم بل هو (٣) علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين واحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة • فإن قال قائل اذا عرفت ان كل اثنين زوج فهذا الذي في يدي زوج أم لا • فإن قلت لا أدري فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج فإنه اثنان ولم تعرف انه زوج وإن قلت أعرفه فما هو • قلنا قد يجب عن هذا بأن من قال ان كل اثنين زوج فيعنى به ان كل اثنين نعرفه اثنين فهو زوج وما في يدك لم نعرف أنه اثنان وهذا الجواب قاسد بل كل اثنين فهو في نفسه زوج سواء عرفناه أو لم نعرفه ، لكن

(١) قوله به أي هذا الاقتران

(٢) قوله وليس هذا أي المطلوب في المثال المذكور من جنس المطلوب للشكل

(٣) قوله بل هو يعني أن الجسم حادث

الجواب أن تقول ان كان ما في يدك اثنين فهو زوج • فان قلت فهل هو اثنان • فأقول لا أدري (١) وهذا الجهل لا يضاد قولي أن كل اثنين زوج بل ضده ان أقول كل اثنين ليس زوج أو بعض الاثنين ليس زوج فاذن ينبغي أن تتعرف انه هل هو اثنان فان عرفنا أنه اثنان علمنا أنه زوج واطرفنا ذلك بالبال ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمات فك من شخص ينظر الى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل • ولو قيل له أمتعلم أن هذه بغلة فيقول نعم • ولو قيل له أمتعلم أن البغل لا يحمل لقال نعم • فلو قيل فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها • فيقول لا في كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين واحضارهما جميعاً في الذهن متوجها الى طلب النتيجة • فقد انكشف بهذا ان النتيجة وان كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليها بالفعل • ومنها قول بعض المتشككين انك لو طلبت بالتأمل علماً فذلك العلم تعرفه أم لا فان عرفته فلم تطالبه وان لم تعرفه فان حصلته فمن أين تعلم أنه مطلوبك وهل أنت الا كمن يطلب عبداً ابقا لا يعرفه فان وجده لم يعرف انه هو أم لا • فنقول العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه اذ نعرفه بالتصور بالفعل ونعرفه بالتصديق بالقوة ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل فانا اذا طلبنا العلم بأن العالم حادث فنعلم الحدوث والعالم بالتصور وانا قادرون على التصديق به ان ظهر حد أو وسط بين العالم والحدوث كمقارنة للحوادث أو غيرها فانا نعلم ان المقارن للحوادث حادث فان علمنا ان العالم مقارن للحوادث علمنا بالفعل انه حادث واذا علمناه عرفنا انه مطلوبنا اذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل لما عرفنا أنه

(١) قوله فأقول لا أدري يعني أن المسؤول عنه انما يكون أصغر في مقدمة سفرى والا صغر يندرج في الاوسط بالفعل عند ذكره بالفعل والقوة عند عدم ذكره فقله فاذن ينبغي الخ يعني لا بد من ابرازه بالفعل في مقدمة اولى على حده حتى يحصل الاندراج بالفعل

المطلوب ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه كالعبد الآبق نعرفه بالتصور والتخيل من وجه ونجهل مكانه فاذا أدركه الحس في مكانه دفعة واحدة انه المطلوب ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند النظر به فلو عرفناه من كل وجه اي عرفنا مكانه لما طلبناه فهذا ما اردنا ان نورده من الشبه المشككة المحيرة للسوفسطائية ولم يكن الغرض في ايراده مناظرتهم بل الكشف عن هذه الباطني . فان طالب اليقين بمسالك البراهين ينتفع بمعرفتها غاية الاتقاع والافالسوفسطائي كيف يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر ولا ينبغي ان يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة مع وضوح المقولات فان ذلك لا يتفق الا على التدور لمصاب في عقله بأفة فاما شاهد جماعة من أرباب المذاهب السوفسطائية والناس غافلون عنهم فكل من يناظر في ايجاب التقليد او ابطال النظر سوفسطائي في الزجر عن النظر لا مستند لهم الا ان العقول لا ثقة بها والاختلاف فيها كثيرة فسلوك طريق الأمن وهو التقليد أولى . فاذا قيل لهم فهل قدتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكاذب ام تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى وان كان كتقليدكم فقد جوزتم كونكم مبطلين وهذا كفر عندكم وان لم تجوزوه فتمرفونه بالضرورة (١) أو بنظر العقل فان عرفتموه بالنظر فقد اثبتتم فنظر . وقد اختلف الناس في هذا النظر وهو تصديق الانبياء كما اختلفوا في سائر النظريات . وفي اثبات صدق الانبياء بالمعجزات من الاغوار والاعماض ما لا يكاد يخفى على النظر وبهذا الاعتقاد صاروا اخس رتبة من السوفسطائي فانهم مثبتون بانكار النظر ونافون اذ اثبتوا النظر في معرفة صدق النبي . واما السوفسطائي فقد طرد قياسه في انكار المعرفة الكلية ومن هذا الجنس باطنية الزمان فانهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظائر ودعوا الى اعتقاد بطلان نظر العقل ثم دعوا الى تقليد امامهم المعصوم واذا قيل لهم بماذا عرفتم (١) قوله تمرفونه أي صدق نبيكم .

عصمة امامكم وليس يمكن دعوى الضرورة فيه دعوا فيه الى انواع من النظر
يشترك استعمالها في الظنيات ولا تعرض على الاثنين الا ويختلفان فيها ولا
يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه ويحكمون على
سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها وهذا وامثاله سبب آفات تصيب
العقل فيجري مجرى الجنون ولكن لا يسمى جنوناً والجنون فنون والذين
ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم اخس من ان نشتغل بمناظرتهم فلنقتصر
على ما ذكرناه في بيان اسباب الخيرة والله اعلم

— النظر الرابع في لواحق القياس —

وهي فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين
فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم ان الحد الأوسط ان كان علة للحد الاكبر سماه الفقهاء
قياس العلة وسماه المنطقيون برهاناً اللهم أي ذكر ما يجاب به عن لم
وان لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون سموه برهاناً الا ان
هو دليل على ان الحد الاكبر موجود للاصغر من غير بيان علة • ومثال
قياس العلة من المحسوسات قولك هذه الخشبة محترقة لأنها اصابها النار
وهذا الانسان شبهان لانه اكل الآن • وقياس الدلالة عكسه وهو ان يستدل
بالنتيجة على المنتج فنقول هذا شبهان فاذاً هو قريب العهد بالاكل وهذه المرأة
ذات لبن فهي قريبة العهد بالولادة ومثاله (١) من الفقه قولك هذه عين نجسة فاذاً
لا تصح الصلاة معها وقياس الدلالة عكسه وهو أن تقول هذه عين لا تصح
الصلاة معها فاذاً هي نجسة • وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدل على

(١) قوله ومثاله أي قياس العلة •

وجوده فقط لا على علته فإنا نستدل بمحدوث العالم على وجود المحدث ووجود
 الكتابة المنظومة على علم الكاتب ونجعل الكتابة حداً أوسط والعلم حداً
 أكبر ونقول كل من كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة وهذا قد كتب
 منظوماً فهو عالم بالكتابة والكتابة ليست علة للعلم بل العلم أولى بأن تقدر
 علية . وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة جاز أن يستدل بأحدى
 النتيجتين على الأخرى فيكون قياس دلالة . ومثاله من الفقه قولنا إن
 الزنا لا يوجب الحرمة فلا يوجب حرمة النكاح فإن تحريم النكاح وحل النظر
 متلازمان وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة فإذا ثبت تلازمهما لعلة
 واحدة دل وجود إحداهما على وجود الأخرى فإن اختلف شرطهما لم يمكن
 الاستدلال لاحتمال افتراقهما في الشرط وكما انقسم قياس الدلالة الى نوعين
 فقياس العلة ايضاً ينقسم الى قسمين (الأول) ما يكون الاوسط فيه علة للنتيجة
 ولا يكون علة لوجود الأكبر في نفسه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
 جسم فكل انسان جسم فالانسان انما كان جسماً من قبل انه حيوان والجسمية
 أولاً للحيوان ثم بسببه للانسان فإذا الحيوان علة لحل الجسم على الانسان
 لالوجود الجسمية فان الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والجناس على
 الحيوان (واعلم) ان ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه وكذا جنس الجنس وكذا
 الفصول والحدود والوازم انما تكون من جهة الجنس ويكون الجنس علة في
 حمله على النوع لا في وجود ذات المحمول أغنى محمول النتيجة (والقسم الثاني)
 ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الاملاق لا كهذا المثال وقد لا يكون على
 الاطلاق كالثوب الذي له عال متعددة فان آحاد العلل لا يمكن أن تجمل علة
 للحد الأكبر مطلقاً بل هي علة في وقت مخصوص ومحل مخصوص ومثاله (١)
 في الفقه ان العدوان علة للتأنيم على الاطلاق والزنا علة للرجم على الاطلاق

(١) قوله ومثاله أي المذكور من التسميت .

والردة ليست علة للقتل على الإطلاق فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره ولكن تكون علة للقتل في حق شخص مخصوص وذلك لا يخرج عن كونه قياس العلة •

﴿ فصل في بيان اليقين ﴾

البرهان الحقيقي ما يصدق شيئاً لا يتصور تغيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً وأغنى بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأمثالها فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا فأنك لو أخطرت بياك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه فليس يقيني فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان فإن عرفته معرفة على حد قولنا فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خالق الله مرتبة وأجلهم في النظر والمقاييس درجة وأورث ذلك عندك احتمالاً فليس اليقين تاماً بل لو قل عن نبي صادق (١) تقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر ببالك إمكان الصدق فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينياً فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاماً . فإن قلت ربما ظهر لي برهان صدقه ثم سمعت منه ما يناقض برهانا قام عندي • فأقول وجود هذا يستحيل كقول القائل لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها كما لو تواتر وجود مكة وعدمها فهذا محال فالتناقض في البراهين

(١) قوله بل لو قل عن نبي الخ وذلك لأن العقل أصل النقل فتسليط النقل عليه بالتعسف هدم لأصل النقل ولذلك قال أهل السلام لا يد في معرفة وجود الصانع وقدرته وعلمه وحياته وبحجوها من الأدلة العقلية فإن الرسالة فرع ذلك فتدبر في هذا فإنه أصل من أصول العلم الحقيقي

الجامعة للشروط التي ذكرناها محال فان رأيتها متناقضة فاعلم ان احدها أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة فتفقد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها وأكثر الغلط يكون في المبادرة الى تسليم مقدمات البرهان على انها أولية ولا تكون أولية بل ربما تكون محمودة مشهورة او وهمية ولا ينبغي ان تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه وكما يظن فيها ليست أولية انها أولية فقد يظن بالأوليات انها ليست أولية فيشكلك فيها ولا يتشكلك في الاوليات الا بزوال الدهن عن القطرة السليمة المخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب التاسدة بمجاهدة الجليات حتى تأنس النفس بسماها فيشكلك في اليقين كما انه قد يتكرر على سمعها ما ليس يقيناً من المحمودات فتدعن التصديق وتظن انه يقيني بكثرة مماعة وهذا اعظم مثارات الغلط ويمز في العقلاء من يحسن الاحتراز من الاحتراز به ؛ فان قلت فتدل هذا اليقين عزيز يقل وجوده فتقل به المقدمات . قلنا ما يساعد فيه الوهم والعقل من الحسائيات والمهندسيات والحسيات كثير فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات وكذا المقولات التي لاتحاذيها الوهميات (١) فأما العقلية الصرفة المتعلقة بالنظر في الالهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها الى الحد الذي ذكرناه الا بطول ممارسة العقلية وقطام العقل عن الوهميات والحسيات وايناسها بالعقلية المحضة وكلما كان النظر فيها اكثر والجدي طلبها اتم كانت المعارف فيها الى حد اليقين التام أقرب ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على الخام الحصر فيه ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده الا بأن يرشده الى ان يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل الى ما وصل اليه ان كان صحيح الحدس ثاب العقل صافي الذكاء وان فارق في الذكاء او في الحدس أو تولى الاعتبار الذي

(١) قوله تحاذيها أي تتألمها . مقاروة لها .

تولاه لم يصل الى ما وصل اليه وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالانكار ويستغل بالتهجين والاستبعاد وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفتاً بل لا يثبت اليه أسرار ما عنده فان ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب الجهال فما كل ما يرى يقال بل صدور الاحرار قبور الامرار .

﴿ فصل في أنهاء المطالب ﴾

(اعلم) ان المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام بسبب انتساب كل واحد الى الصيغة التي بها يسأل عنه (الأول) مطلب هل وهذا السؤال أعنى صيغة هل يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه كقولنا الله موجود وهل الخلاء موجود او نحو وجود صفة او حال لشيء كقولنا هل الله مريد وهل العالم حادث فيسمى الاول مطلب هل مطلقاً (١) والثاني مطلب هل مقيداً (والثاني) مطلب ما ويعرف به التصور دون التصديق وذلك اما بحسب الاسم كقولك ما الخلاء وما اعتناء مغرب أي ما الذي تريد باسمه وهذا يتقدم كل مطلب فان من لم يفهم معنى العالم والحادث لا يمكن أن يسأل هل العالم موجود ومن لم يتصور معنى الدال لا يمكنه أن يسأله عن وجوده . واما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات كقولك ما الانسان وما العقار وأنت تطلب به حده اذا عرفت ان المراد باسم العقار هو الحجر وهذا يتأخر عن مطلب هل ، فان من لا يعتقد للخمر وجوداً لا يسأل عن حده (والثالث) مطلب لم وهو طلب العلة لجواب هل كقولك لم كان العالم حادثاً وهو إما طلب علة التصديق كقولك لم قلت ان الله موجود فانه لا يطلب العلة في وجوده بل العلة في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان^٢ باغة المنتظمين وقياس الدلالة بلغة المتكلمين وأما طلب علة الوجود كقولك لم حدث العالم فنقول لارادة محدثه (والرابع)

(١) قوله مطلقاً هو المسمى بهل البسيطة والمقيد هو المسمى بهل المركبة .

مطلب أي وهو الذي يطلب به تميز الشيء عما عداه . فهذه أمهات المطالب والأُسئلة . فأما مطلب أين ومتى وكيف فليست من الأمهات فأنها داخلة بالقوة تحت مطلب هل المقيد إن وقع التفتن له بالسؤال بصيغة هل وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عدناها .

❧ فصل في بيان معنى الذاتي والأولي ❧

أما الذاتي فيطلق على وجهين (أحدهما) أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مقوماً له داخلاً في حقيقته كقولنا الانسان حيوان فيقال الحيوان ذاتي للانسان أي هو مقوم له كسابق بيانه . (وإما) أن يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول كقولنا بعض الحيوان انسان فان المحمول هو الانسان ههنا لا الحيوان والانسان لا يؤخذ في حد الحيوان بل الحيوان يؤخذ في حد الانسان فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما في حد الآخر فليس أحدهما ذاتياً للآخر . وقد يمثل بالقطوسة في الأنف فانه ذاتي للأنف بالمعنى الأخير إذ لا يمكن تحديد القطوسة إلا بذكر الأنف في حده . وأما الأولي فانه يقال أيضاً على وجهين (أحدهما) ما هو أولي في العقل أي لا يحتاج في معرفته الى وسط كقولنا الاثنان أكثر من الواحد (والثاني) أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه على معنى آخر أعم من الموضوع . فاذا قلنا الانسان يمرض ويصح لم يكن أولياً له بهذا المعنى إذ يقال على ماهو أعم منه وهو الحيوان نعم هو للحيوان أولى لانه لا يقال على ماهو أعم منه وهو الجسم وكذلك قبول الانتقال للحيوان ليس بأولي إذ يقال على ماهو أعم منه وهو الجسم فانه لو ارتفع الحيوان بقي قبول الانتقال ولو ارتفع الجسم لم يبق .

❧ فصل فيما يلتزم به أمر البراهين ❧

وهي ثلاثة (مبادئ وموضوعات ومسائل) فالموضوعات نغنيها ما يبرهن

فيها (والمسائل ما يبرهن عليها) (والمبادئ ما يبرهن بها) والمراد بالمبادئ المقدمات وقد ذكرناها (وأما الموضوعات) فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب اعراضها الذاتية أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولكل علم موضوع . فموضوع الهندسة المقدار . وموضوع الحساب العدد . وموضوع العلم المقرب بالطبيعي جسم العالم من جهة ما يتحرك ويمكن . وموضوع النحولفة العرب من جهة ما يختلف اعرابها . وموضوع الفقه أفعال المكلفين من جهة ما ينهي عنها أو يؤمر بها أو يباح أو يندب أو يكره . وموضوع أصول الفقه أحكام الشرع أعني الوجوب والحظر والاباحة من جهة ما تترك به من أدلتها . وموضوع المنطق تمييز المعقولات وتلخيص المعاني (وأما المسائل) فهي القضايا الخاصة بكل علم التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها إما النفي وإما الإثبات كقولنا في الحساب هذا العدد إما زوج أو فرد . وفي الهندسة هذا المقدار مساو أو مباين . وفي الفقه هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب . وفي العلم الإلهي هذا الوجود قديم أو حادث وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب . والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر فلا يجوز أن يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول لأنه إذا كان كذلك كان معلوماً قبل العلم بالموضوع فإن الحيوان الذي هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه وجد في حده لا يجوز أن يكون مطلوباً فإن من عرف الإنسان فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة فإن أجزاء الحد يتقدم العلم بها على العلم بالمتحدود ولكن الذاتي بالمعنى الثاني وهو المطلوب وأما كل محمول ليس بالمعنى الثاني ولا بالمعنى الأول فإنه يسمى غريباً كقولنا في الهندسة عند النظر في الخطوط هذا الخط حسن أو قبيح لأن الحسن والقبح لا يؤخذ في حد الخط ولا الخط في حده بل الذاتي لذاته مستقيم أو منحني وأمثاله وكذا قولنا في الطب هذا الجرح مستدير أو مربع فإنه محمول غريب للجرح إذ لا يؤخذ واحد منهما في حد الآخر وإنما هو ذاتي

للأشكال وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع بالمعنى الثاني ولكن يكون غريباً
بالإضافة الى العلم الذي يستعمل فيه كقولنا في الفقه هذه الحركة سريعة أو
بطيئة فان السرعة والبطء ذاتي للحركة ولكن انما يطلب في العلم الطبيعي
والمطلوب في الفقه ذاتي آخر وهو كونه واجباً أو محظوراً أو مباحاً . واذا
قلنا في العلم الطبيعي هذا الفعل حلال أو حرام كان غريباً من العلم ، فان قيل
فهل يجوز ان يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول قلنا لا لأنه ان
كان كذلك تكون النتيجة معلومة فاذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جسم
فالانسان جسم كان العلم بالنتيجة غير مطلوب فان من عرف الانسان فقد عرف
جميع أجزائه حده وهو الجسم والحيوان (نعم) لا يبعد ان لا يكون كل واحد
ذاتياً بالمعنى الثاني بل ان كان أحدهما ذاتياً بالمعنى الثاني كفى سواء كان هي
الصغرى أو الكبرى فان قيل فلم قلتم ان الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً
ونحن نطلب العلم بان النفس جوهر أم لا والجوهرية للنفس ذاتية إذ من عرف
النفس فيعرف كونه جوهرأ إن كان جوهرأ . قلنا من عرف النفس لم يتصور
منه طلب كونه جوهرأ إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به . لكننا إذا
طلبنا ان النفس جوهر أم لا لم يكن عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً له وهو
الحرك والمدرک ويكون ذلك مثل الابيض الثلج والمطلوب جنس المعروف له
وهو غير مقوم لاهية العارض أعنى الجوهرية ليس مقوما للمدرک، والحرك
تقوم الذاتيات وكذلك كلما حصل عندنا خياله أو اسمه لاحقيقته أمكن ان
نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن

﴿ فصل في حل شبهة في القياس الدوري ﴾

فان قال قائل فلم قضيتم بطلان البرهان الدوري ومعلوم إنه إذا سأل
الانسان عن الاسباب والمسببات على ما أجرى الله سنته بارتباط البعض منها

بالبعض ففيها ما يرجع بالدور الى الأول إذ يقال لم كان السحاب فيقال لانه كان بخاراً فكثف وانعقد ف قيل لم كان البخار فيقال لان الارض كانت ندية فأثر الحر فيها فتبخرت أجزاء الرطوبة وتصعدت ف قيل ولم كانت الارض ندية ف قيل لانه كان مطر ف قيل ولم كلن المطر ف قيل لانه كان سحاب فرجع بالدور الى السحاب فكانه قيل لم كان السحاب فقالت لانه كان سحاب والدورى باطل سواء كان الخلد المتكرر تخلفه واسطة أو وسائطاً ولم يتخلل فنقول ليس هذا هو الدورى الباطل انما الباطل ان يؤخذ الشئ في بيان نفسه بمينه بان يقال لم كان هذا السحاب فيعلل بما يرجع بالآخرة الى التعليل بهذا السحاب بعينه فأما ان يرجع الى التعليل بسحاب آخر فالعلة غير المعلول بالعدد الا انه مساو له في النوع ولا يبعد ان يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر بواسطة ترتيب الارض ثم تصعد البخار ثم انعقاده سحاباً آخر .

﴿ فصل فيما يقوم فيه البرهان الحقيقي ﴾

(اعلم) ان البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدى الذي يستحيل تغييره كملكك بان العالم حادث وان له صانعاً وأمثال ذلك مما يستحيل ان يكون بخلافه على الأبد اذ يستحيل ان يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالتقدم أو على الصانع بالنفي فأما الاشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائماً فهي جميع الجزئيات التى في العالم الارضى وأقربها إلى الثبات الجبال واذا قات هذا الجبل ارتقاعه كذا وكل جبل ارتقاعه كذا فهو كذا فأتبع هذا ارتقاعه كذا لم يكن الحاصل علماً أبدياً لان المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً إذ ارتفاع الجبل يتصور تغييره وكذا عمق البحار ومواقع الجزائر فهذه أمور لا تبقى فكيف علمك بكون زيد في الدار وأمثال ذلك مما يتعلق بالاحوال الانسانية العارضة لا كقولنا الإنسان حيوان والحيوان جسم

والانسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة وأمثال ذلك فان هذه يقينيات دائمة أبدية لا يتطرق اليها التغير حتى قال بعض المتكلمين العلم من جنس الجمل وأراد به هذا الجنس من العلم فانك إذا عدت بالتواتر مثلاً أن زيداً في الدار فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك وخروج زيد لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلاً وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة . فان قيل هل يتصور إقامة البرهان على ما يكون وقوعه أكثرها أو اتفاقاً . قلنا أما الاكثري من الحدود الكبرى فلها لا محالة علل أكثرية فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى أفادت علماً وعلناً غالباً . أما العلم فيكونه أكثرها غالباً فانا إذا عرفنا من مجاري سنة الله تعالى ان الحياة إنما تخرج لاستحصال البشرية ومئاته النجار فان عرفنا بكبر السن استحصال البشرية ومئاته النجار حكماً بخروج الحياة أي حكماً بأن الذالب الخروج وان جهة الخروج غالبية على الجهة الاخرى وهذا يقيني فان ما يقع غالباً فدرجج لا محالة ولاكن بشرط خفي لا يطلع عليه ويكون فوات ذلك الشرط نادراً ولذلك نحكم حكماً يقينياً بان من تزوج امرأة شابة ووطئها فالنائب ان يكون له ولد ولكن وجود الولد بعينه مظنون وكون الوجود غالباً على الجملة . مقطوع به ولذلك نحكم في التفقييات الظنية بأن العمل عند ظهور الظن واجب قطعاً فيكون العمل مظنوناً ووجود الحكم مظنوناً ولكن وجوب العمل قطعي إذ عام بدليل قطعي إقامة الشرع غالب الظن . مقام اليقين في حق وجوب العمل فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به . وأما الامور الاتقائية كعثور الانسان في مشيه على كنز فما لا يمكن ان يحصل به ظن ولا عام إذ لو أمكن تحصل ظن بوجوده لصار غالباً أكثرها وخروج عن كونه اتفاقاً فقط (نعم) يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقاً فقط وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري فان لم تساعد على هذا الاصطلاح

أمكنك ان تسمى جميع العلوم الحقيقية برهانية إذا جمعت المقدمات الشروط التي مضت وإن ساعدتهم على هذا فالبرهاني من العلوم العلم بالله وصفاته وبجميع الأمور الازلية التي لا تنزير كقولنا الاثنان أكثر من الواحد. فإن هذا صادق في الازل والأبد والعلم بهيئة السموات والكواكب وابعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها يكون برهانياً عند من رأى انها أزلية لا تتغير ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون ان السموات كالارضيات في جواز طرق التغير اليها ، وأما ما يختلف بالبقاع والاقطار كالعلوم الغوية والسياسية اذ يختلف بالاعصار والملل وكالامور الشرعية من تفصيل الحلال والحرام فلا يخفى انها لا تكون من البرهانيات على هذا الاصطلاح . والفلاسفة يزعمون ان السعادة الاخرية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذي يمكن ان يكون لها وان كمالها في العلوم لا في الشهوات ولما كانت النفس باقية أبداً كانت نجاحاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الاسباب والمسببات . فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة فان طلبت لم تطلب لذاتها بل للتوصل بها إلى غيرها وهذا محل لا ينكشف الا بنظر طويل لا يحتمل هذا الكتاب استقصاءه بل محل بيانه العلوم المفصلة .

﴿ فصل في أقسام العلة ﴾

العلة تطلق على أربعة معاني (الاول) ما منه بذاته الحركة وهو السبب في وجود الشيء كالنجار للكرسي والأب للصبي (الثاني) المادة ولما لا بد من وجوده لوجود الشيء مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي (الثالث) الصورة وهي تمام كل شيء وقد تسمى علة صورية كصورة السرير من السرير وصورة البيت للبيت (الرابع) الغاية الباعثة أو المألوف وجودها

آخرأ كالكفن للبيت والصّلوح للجلوس من السرير (واعلم) ان كل واحد من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين إذ يمكن أن يذكر كل واحد في جواب لم. أما مبدأ الحركة فتأله من المعقولات ان يقال لم حارب الامير فلاناً. فيقال لانه نهب ولايته فانهب مبدأ الحركة. ويقال لم قتل فلان فلاناً. فيقال لانه أكرهه السلطان عليه. ومثاله من الفقه ان يقال لم قتل هذا الشخص فيقال لانه زنى أو ارتد فيكون الزنا مبدأ هذا الامر وهو الذي تسميه الفقهاء في الاكثر سبياً وأما المادة فتأله من المعقول ان يقال لم يموت الانسان. فتقول لانه مركب من أمور متنافرة من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة المتنازعة المتنافرة. ومثاله من الفقه ان يقال لم اتسخ القراض والوكالة بالموت والاعضاء. فتقول لانه عقد ضعيف جائز لا لزوم له وهذه علة مادية إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الانسان عند جريان سبب هو مبدأ الامر في الموت والفسخ جميعاً. وأما الصورة فيها قوام الشيء إذ السرير سرير بصورته لا بحشبه والانسان انسان بصورته لا بجسمه والاشياء تختلف هيئاتها بالصور لا بالمواد فلا يخفى كون القوام بها فانه إذا قيل لم صارت هذه المنطقة انساناً وهذا الخشب سريراً فيقال بحصول صورة الانسانية وحصول صورة السريرية. وأما الغاية التي لأجلها الشيء فتأله من المعقول ان يقال لم عرضت الاضرار فيقال لانها يراد بها الطعن، ولم قاتلوا الطبقة الثلانية. فيقال ليسترقوم. وفي الفقه يقال لم قتل الزاني والمترد والقاتل فيقال للزجر عن الفواحش. وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ماله علة وكذا في الاحكام التقبية. والفقهاء ربما سموا المادة محلاً والفاعل الذي هو كالنجار والآب أهلاً والغاية حكماً فاذا فرض النكاح فالزوج أهل والبضع محل والحل غاية وصيغة العقد كانها الصورة وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود ولذلك قيل النكاح الذي لا يفيد الحل لا وجود له وكذا البيع الذي لا يفيد الملك فان

وجود الغاية لا بد منه وكونها معقولا باعثاً شرط قبل الوجود وكونها موجودة بالفعل واجب بعد الوجود ومهما قدر الفاعل والمادة موجوداً لم يلزم وجود الشيء في كل حال كالنجار والخشب والأب والنطقة والبائع والمبيع ومهما وجدت الصورة لزم وجود الشيء كصورة السرير وصورة الانسانية ومهما وجدت الغاية بالفعل لزم وجود الشيء كالحل في النكاح والصلوح للاكتنان والجلوس في البيت. والشيء بهذه الجهات الاربع يختلف في هذا المعنى ثم كل واحدة من هذه العلل إما بعيدة كسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق فانه علة الصداق والصداق هو العلة القريبة للتسليم وإما بالقوة كالاسكار للخمر قبل الشرب وإما بالفعل كما في حال الشرب وإما خاصة كالزنا للرجم وإما عامة كالجنائية للرجم أو العقوبة وإما بالذات وهو المسمى علة عند الفقهاء كالزنا للرجم وإما بالعرض كالاحصان له وهو الذي يسمى شرطاً فان الرجم لا يجب إلا بالاحصان وهي خصال كمال ولكن يعمل عمل العلة عنده كما لو أرسلت الدامة من تحت السقف فنزل فيقال نزوله بعلة الثقل ولكن عند اشالة الدامة فان للهوى شرطاً وهو فراغ جهة الاسفل عن جسم صلب لا ينخرق • وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة فلذلك اقتصرنا على الامثلة الفقهية والمقصود ان الممثل في النطق والمقول إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة ينبغي ان يذكر العلة الخاصة القريبة التي بالفعل حتى تقطع المطالبة بلم وإلا فيكون الطلب قائماً •

كتاب الحمد

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان (الأول) فيما يجري من الحد
يجرى القوانين الكلية (والثاني) في الحدود المفصلة •

﴿ الفن الأول في قوانين الحدود وفيه فصول ﴾

﴿ الأول ﴾ في بيان الحاجة إلى الحد وقد قدمنا أن العلم قسمان (أحدهما)
علم بذوات الأشياء ويسمى تصوراً (والثاني) علم بنسبة تلك الذوات بعضها
إلى بعض بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقا. وان الوصول إلى التصديق بالحجة
والوصول إلى التصور التام بالحد. فان الأشياء الموجودة تنقسم إلى أعيان
شخصية كزبد ومكة وهذه الشجرة بما إلى أمور كلية كالإنسان والبلد والشجر
والبر والبحر. وقد عرفت الفرق بين الكلّي والجزئي. وغرضنا في الكلّيات؛ إذ
هي المتعملة في البراهين والكلّي تارة يفهم فيها مجلياً كالمفهوم من مجرد اسم
الجملة وسائر الأسماء والألقاب للأنواع والاجناس. وقد يفهم فيها مخلصاً
مفصلاً محيطاً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزاً عن غيره في الذهن
تميزاً تاماً ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم بما يفهم من قولنا شراب
مسكر معتصر من العنب موحىوان ناطق مائت. ونجسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة متغذي. فان هذه الحدود يفهم بها الحر والإنسان والحيوان. فما أشد
تخصيصاً وتفصيلاً وتحقيقاً وتميزاً مما يفهم من مجرد أساميها وما يفهم الشيء هذا
الضرب من التفهيم يسمى حداً كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم يسمى
اسماً ولقباً. • والتفهم الحاصل من التحديد يسمى علماً مخلصاً مفصلاً. والعلم الحاصل
بمجرد الاسم يسمى علماً مجلياً وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره بحيث
ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ويتميزه بالصفات الذاتية المقومة التي هي

الاجناس والانواع والفصول بل بالعوارض والخواص فيسمى ذلك رمماً كقولنا في تمييز الانسان عن غيره انه الحيوان الماشي برجلين المريض الاظفار الضحاك فان هذا يميزه عن غيره كالخلد وكقولك في الخمر انه المائع المستحيل في الدن الذي يقذف بالزبد الي غير ذلك من العوارض التي اذا جمعت لم توجد الا للخمر. وهذا اذا كان أعم من الشيء المحدود بأن يترك بعض الاحترازات سمي رمماً ناقصاً كما أن الخلد اذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية فيكون سمي خدناً ناقصاً ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته أو لا يلغى لها عبارة فيعدل الى الاحترازات العرضية بدلا عن الفصول الذاتية فيكون رمماً مميزاً تماماً مقام الخلد في التمييز فقط لافي تفهيم جميع الذاتيات • والمخلصون انما يطلبون من الخلد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في تفوسهم لا مجرد التمييز. ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز ومن يطلب التمييز المجرد يتنوع بالرسم فقد عرفت ما ينتهي اليه تأثير الاسم والحد والرسم في تفهيم الأشياء وعرفت انقسام تصور الأشياء الى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة والى تصور له بمعرفة أعراضه وان كل واحد منهما قد يكون تاماً مساوياً للاسم في طرفي الحمل وقد يكون ناقصاً فيكون أعم من الاسم • واعلم أن أرفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة فصولاً فان الخاصة الخفية اذا ذكرت لم تعد التعريف على العموم فهما قات في رسم المثلث إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين لم تكن رسمته الا للمهندس فاذا الخلد قول دال على ماهية الشيء • والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع وتساويه •

الفصل الثاني في مادة الحد وصورته

قد قدمنا أن كل مؤلف فله مادة وصورة كما في القياس . ومادة الحد الاجناس والانواع (١) والفصول وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس . وأما صورته وهيئته فهو أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويرد بالفصول الذاتية كلها فلا يترك منها شيء ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حد الانسان جسم ناطق مائت وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب بل نقول حيوان فإن الحيوان متوسط بين الجسم والانسان فهو أقرب الى المطلوب من الجسم ولا نقول في حد الحمر أنه مائع مسكر بل نقول شراب مسكر فإنه أخص من المائع وأقرب منه الى الحمر وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول وإذا سئل عن حد الحيوان فقال جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالارادة فقد أتى بجميع الفصول ولو ترك ما بعد الحساس لكان التمييز حاصلًا به ولكن لا يكون قد تصور الحيوان بكامل ذاتياته والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى فإن نقص بعض هذه الفصول مميّ حداثاً ناقصاً وإن كان التمييز حاصلًا به وكان مطرداً منعكساً في طريق الحمل ومهما ذكر الجنس القريب وأتى بجميع الفصول الذاتية فلا ينبغي أن يزيد عليه . ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد وأنه لا يشمل الإيجاز والتطويل لأن إيجازه يحذف بعض الفصول وهو نقصان وتطويله بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس كقولك في حد الانسان إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ناطق مائت قد ذكر حد الحيوان بدل الحيوان وهو فصول يستغنى عنه فإن المقصود أن يشمل الحد على جميع ذاتيات الشيء إما بالقوة

(١) قوله والانواع له يريد بها الانواع الاضافية والا فالنوع الحقيقي كيف يكون مادة الحد والحد له .

وإما بالفعل ومنها ذكر الحيوان فقد اشتمل على الحساس والمتحرك والجسم بالقوة أي على طريق التضمن وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة بذكر أحدهما كما يقال في حد الغضب انه غليان دم القلب وهذا ذكر المادة ويقال انه طلب الانتقام وهذا هو ذكر الصورة بل الحد التام أن يقال هو غليان دم القلب لطلب الانتقام • فان قيل فلو سعى ساه أو تعمد متعمد فطول الحد بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس القريب أو زاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم أو نقص بعض الفصول فهل يفوت مقصود الحد كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته • قلنا الناظرون إلى ظواهر الامور ربما يستعظمون الامر في مثل هذا الخطأ والامر أهون مما يظنون مهما لاحظ الانسان مقصود الحد لان المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الاعم والاخص بإيراد الاعم أولاً وادراجه بالاخص الجاري مجرى الفصول وإذا حفظ ذلك فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب • أما النقصان بترك بعض الفصول فانه نقصان في التصور • وأما زيادة بعض الاعراض فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل وقد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف والايضاح وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قاذح في كمال التصور فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود ولا ينبغي ان يمجده الانسان على الرسم المعتاد المؤلف في كل أمره وينسى غرضه المطلوب فاذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب حصل المقصود وان زيد شيء من الاعراض أو أخذ حد الجنس القريب بدل الجنس •

❧ الفصل الثالث ❧

في ترتيب طلب الحد بالسؤال والسائل عن الشيء بقوله ما هو لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب هل كما أن السائل يلتم لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب

هل فان سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده وقال ما هو رجع إلى طلب شرح الاسم كقول القائل ما الخلا وما الكيمياء وهو لا يمتد لها وجوداً فاذا اعتقد الوجود كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته • وترتيبه ان يقول ما هو مشيراً الى نخلة مثلاً فاذا أجاب المسئول بالجنس القريب وقال شجرة لم يقنع السائل به بل قرن بما ذكره صيغة أي وقال أي شجرة هي فاذا قال هي شجرة تنمر الرطب فقد بلغ المقصود وانقطع السؤال إلا إذا لم يفهم معنى الرطب أو الشجر فيعدل إلى صيغة ما ويقول ما الرطب وما الشجر فيذكر له جنسه وفصله فيقول الشجر نبات قائم على ساق فان قال ما الساق فيذكر جلسه وفصله ويقول هو جسم معتدى نامي فان قال ما الجسم فيقول هو الممتد في الافطار الثلاثة أي هو الطويل العريض العميق وهكذا إلى أن ينقطع السؤال • فان قيل فتي ينقطع فان تسلسل إلى غير نهاية فهو محال وان تعين توقفه فهو تحكم • فنقول لا يتسلسل الى غير نهاية بل ينتهي الى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل لاحالة فان تجاهل أبداً لم يمكن تعريفه بالحد لان كل تعريف وتعرف فيستدعي معرفة سابقة فلم يعرف صورة الشيء بالحد إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله إما بنفسه لوضوحه وإما بتحديد آخر الى ان يرتقي الى أوائل عرفت بنفسها كما ان كل تعلم تصديقي بالحجة فبعلم قد سبق لمقدمات هي أولية لم تعرف بالقياس أو عرفت بالقياس ولكن تنتهي بالآخرة الى الأوليات فأخر الحد يجري مجرى مقدمات القياس من غير فرق • والمقصود من هذا ان الحد يتركب لاحالة من جنس الشيء وفصله الذاتي ولا معنى له سواء وما ليس له فصل وجنس فليس له جد ولذلك اذا سئلنا عن حد الموجود لم تقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم فيترجم بمباراة أخرى عجيبة أو تبدل في العربية بشيء ولا يكون ذلك حداً بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له فاذا سئلنا عن حد الحجر فقلنا المقار وعن حد

العلم فقلنا هو المعرفة وعن حد الحركة فقلنا هو النقلة لم يكن حداً بل كان تكراراً للأشياء المترادفة ومن أحب أن يسميه حداً فلا حرج في الاطلاقات ونحن نغنى بالحد ما يحصل في النفس صورة موازية للسجود مطابقة لجميع فصوله الذاتية وإنما راعينا الفصول الذاتية لأن الشيء قد ينفصل عن غيره بالمرض الذي لا يقوم ذاته انفصال الثوب الأحمر عن الأسود وقد ينفصل بلازم لا ينفارق انفصال القار بالسواد عن الثلج وانفصال الغراب عن البيناء وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف وانفصال ثوب من ابريسم عن درهم من قطن ومن يسأل عن ماهية الثوب طالباً حده فأنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته لأننا لا نقوم الثوبية من اللون والطول والعرض لجوابه بما لا يقوم ذات الثوب نخل بالسؤال فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل وأن ما لا يدخل تحت جنس حتى ينفصل عنه بفصل مالا حد له مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم فتسميته حداً يخالف للتسمية التي اصطاحنا عليها فيكون الحد مشتركاً له ولما ذكرناه.

﴿ الفصل الرابع ﴾

في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد . والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء (الأول) الحد الشارح لمعنى الاسم ولا يلتفت فيه الى وجود الشيء وعدمه بل ربما يكون مشكوكاً ونذكر الحد ثم ان ظهر وجوده عرف ان الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه (الثاني) بحسب الذات وهو نتيجة برهان (الثالث) ماهو بحسب الذات وهو مبدأ برهان (والرابع) ماهو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان كما اذا سئلت عن حد الكسوف فقلت انحاء ضوء القمر لتوسط الارض بينه وبين الشمس فأنحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان وتوسط الارض المبدأ فانك في معرض البرهان تقول متى توسطت الارض

فانمحي النور فيكون التوسط حداً أوسط فهو مبدأ برهان والا نحتاج حد
أ كبر فهو نتيجة برهان ولذلك يتداخل البرهان والحد فان العلل الذاتية من
هذا الجنس تدخل في حدود الاشياء كما تدخل في براهينها فكل ماله غلة فلا بد
من ذكر علته الذاتية في حده لتمام صورة ذاته وقد تدخل العلل الاربعة في
حد الشيء الذي له العلل الاربعة كقوله في حد القادوم انه آلة صناعية من
حديد شكله كذا يقطع به الخشب نحتاً • فقوله آلة جنس وصناعية تدل على
المبدأ الفاعل والشكل يدل على الصورة والحديد يدل على المادة والنحت على
الغاية وبه الاحتراز عن المثقب والمنشار اذ لا ينحت بهما وقد يقتصر في الحد
على نتيجة البرهان اذا حصل التمييز بها فيقال حد الكسوف انجماء ضوء القمر
فيسمى هذا حداً هو نتيجة برهان وان اقتصر على العلة وقال الكسوف هو
توسط الارض بين القمر وبين الشمس وحصل به التمييز قيل حد مبدأ برهان
والحد التام المركب منهما (القسم الخامس) ماهو حد لا مور ليس لها علل
وأساب و لو كان لها علل لكانت عليها غير داخلة في جواهرها كتحديد
النقطة والوحدة والحد فان الوحدة يذكر لها تعريف وليس للوحدة سبب
والحد يحذف فانه قول دال على ماهية الشيء وللقول سبب فانه حادث لا محالة لعله
لكن مسببه ليس ذاتياً له كأنجماء ضوء القمر في الكسوف فهذا الخامس
ليس بمجرد شرح لاسم فقط ولا هو مبدأ برهان ولا نتيجة برهان ولا هو
مركب منها - فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد وقد يسمى الرسم حداً
على انه مميز فيكون ذلك وجهاً سادساً

﴿ الفصل الخامس ﴾

في ان الحد لا يقتنع بالبرهان ولا يمكن اثباته به عند النزاع لانه ان
أثبت بالبرهان افتقرت الى حد أوسط مثل ان يقال مثلاً حد العلم المعرفة
فيقال لم فنقول لان كل علم اعتقاد وكل اعتقاد معرفة والمعرفة أكبر وينبغي

ان يكون الاوسط مساوياً للطرفين إذ الحد هكذا يكون وهذا محال لأن
 الاوسط عند ذلك له حالتان وهما ان يكون حداً للأصغر أو ربما أو خاصة
 (الحالة الاولى) ان يكون حداً وهو باطل من وجهين (أحدهما) ان الشيء الواحد
 لا يكون له حدان تامان لأن الحد ما يجمع من الجنس والفصل وذلك لا يقبل
 التبدل ويكون الموضوع حداً أو وسط هو الأكبر بعينه لا غيره وإن غايره في
 اللفظ وإن كان مغايراً له في الحقيقة لم يكن حداً للأصغر (الثاني) ان الاوسط
 بم عرف كونه حداً للأصغر فإن عرف بحد آخر فالسؤال قائم في ذلك الآخر
 وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن يعرف بلاوسط فليعرف
 الأول بلاوسط اذا أمكن معرفة الحد بغير وسط (الحالة الثانية) أن لا يكون
 الاوسط حداً للأصغر بل كان ربما أو خاصة وهو باطل من وجهين (أحدهما)
 ان ما ليس بحد ولا هو ذاتي مقوم كيف صار أعرف من الذاتي المقوم وكيف
 يتصور أن تعرف من الانسان انه ضحاك أو ماش ولا يعرف انه جسم وحيوان
 (الثاني) ان الأكبر بهذا الاوسط ان كان محمولاً مطلقاً وليس بحد فليس يلزم منه
 إلا كونه محمولاً للأصغر ولا يلزمه كونه حداً وإن كان حداً فهو محال إذ حد
 الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصية والعرض فليس حد الضاحك
 هو بعينه حد الانسان وإن قيل انه محمول على الاوسط على معنى انه حد
 موضوعه فهذه مصادرة على المطلوب فقد تبين ان الحد لا يكتسب بالبرهان فان
 قيل بماذا يكتسب وما طريقه . قلنا طريقه التركيب وهو أن نأخذ شخصاً من
 أشخاص المطلوب حده بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات
 العشر فنأخذ جميع المقولات المقومة لها التي في ذلك الجنس ولا يلتفت الى العرض
 واللازم بل يقتصر على المقومات ثم يحذف منها ما تكرر ويقتصر من جملتها على
 الأخير القريب وتضيف اليه الفصل فان وجدناه مساوياً للمحدود من وجهين فهو
 الحد ونعني بأحد الوجهين الطرد والعكس والتساوي مع الاسم في الحمل فهما ثبت

الحد انطلق الاسم ومهما انطلق الاسم حصل الحد ونفى بالوجه الثاني المساواة في المعنى وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة الذات لا يثبتهما شيء فكم من ذاتي متميز ترك بعض فصوله فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود مطابقة لكمال ذاته وهذا مطلوب الحدود وقد ذكرنا وجه ذلك . ومثال طاب الحد انا اذا سئلنا عن حد الحجر فنشير الى حجر معينة ونجمع صفاته المحمولة عليه فتراه أحمر يقذف بالزبد فهذا عرضي فنطرحه ونراه ذا رائحة حادة ومرطبا للشرب وهذا لازم فنطرحه وتراه جميلا ومائعا وسيا لا وشرابا مسكرا ومعتصرا من العنب وهذه ذاتيات فلا تقول جسم مائع سيال شراب لأن المائع يعني عن الجسم فانه جسم مخصوص والمائع أخص منه ولا تقول مائع لأن الشراب يعني عنه ويتضمنه وهو أخص وأقرب فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن للجميع الذاتيات العامة وهو شراب فتراه مساويا لغيره من الأشرطة فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي كقولنا مسكر يحفظ في الدن أو مثله فيجتمع لنا شراب مسكر فتتظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل فان ساواه فتتظر هل تركنا فصلا آخر ذاتيا لاتم ذاته إلا به فان وجد معنا ضمناها اليه كما اذا وجدنا في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس وهو يساوي الاسم في الحمل ولكن ثم فصل آخر ذاتي وهو المتحرك بالارادة فيليني أن تضيفه اليه فهذا طريق تحصيل الحدود لا طريق سواه .

❧ الفصل السادس ❧

مثارات الغلط في الحدود وهي ثلاثة (أحدها) في الجنس (والآخر) في الفصل (والثالث) مشترك (المثار الاول) الجنس وهو من وجوه ثنها أن يوضع الفصل بدل الجنس فيقال في العلق انه افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة فالمحبة جنس والافراط فصل . ومنها أن يوضع المادة مكان الجنس

كقولك للسيف انه حديد يقطع ولا كرمى انه خشب يجلس عليه . ومنها أن
تؤخذ الهيمولي مكان الجنس كقولنا للرماد انه خشب محترق فانه ليس خشباً
في الحال بل كان خشباً بخلاف الخشب من السرير فانه موجود فيه على انه
مادة وليس موجوداً في الرماد ولكن كان فصار شيئاً آخر بتبدل صورته
الذاتية وهو الذي أردنا بالهيمولي ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت
هذه العبارة . ومنها أن تؤخذ الاجزاء بدل الجنس فيقال في حد العشرة
انه خمسة وخمسة أو ستة وأربعة أو ثلاثة وسبعة وأمثالها وليس كذلك قولنا في
الحيوان انه جسم ونفس لان كون الجسم نفساً ما يرجع الى فصل ذاتي له فان
النفس صورة وكال للجسم ولا كالحمة للخمسة الاخرى . ومنها أن توضع الملكة
مكان القوة كقولنا للعفيف هو القوي على اجتناب اللذات الشهوانية وليس
كذلك إذ الفاجر أيضاً قوي ولكنه يفعل ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة
الراسخة والفاجر بالقوة . وقد تشبهه الملكة بالقوة وكقولك ان القادر على
الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يدغيره فقد
وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلاً لا ينزع طبعه
الى الظلم . ومنها أن يوضع النوع بدل الجنس فيقال الشر هو ظلم الناس والظلم
أحد أنواع الشر والشر جنس عام يتناول غير الظلم (المثار الثاني) من جهة
الفصل وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل أو ما هو خاصة أو لازم
أو عرضي مكان الفصل وكثيراً ما يتفق ذلك والاحتراز عنه عسر جداً
(المثار الثالث) ما هو مشترك وهو على وجوه فمنها أن يعرف الشيء بما هو
أخفى منه كمن يحذ النار بأنه جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار أو
يحميه بما هو مثله في المعرفة كتحديد الضد بال ضد مثل قولك الزوج ما ليس
بفرد ثم تقول الفرد ما ليس بزوج أو تقول الزوج ما يزيد على الفرد بواحد
ثم تقول الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد وكذا اذا أخذ المضاف في حد

المضاف • فتقول العلم ما يكون الذات به طاماً • ثم تقول العالم من قام به العلم والمتضايقان يمدان معاً ولا يعلم أحدهما بالآخر بل مع الآخر • فن جهل العلم جهل العالم • ومن جهل الاب جهل الابن • فن التبيح أن يقال للسائل الذي يقول ما الاب من له ابن فانه يقول لو عرفت الابن لعرفت الاب بل ينبغي أن يقال الاب حيوان يوجد آخر من نوعه من نطقه من حيث هو كذلك فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ولا حالته على ما هو مثله في الجباله • ومنها أن يعرف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة كقولك الشمس كوكب يطالع نهاراً ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس فان معناه زمان طلوع الشمس فهو تابع للشمس فكيف يعرف كقولك في الكيفية ان الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ولا يمكن تعريف المشابهة الا بأنها اتفاق في الكيفية وربما يخالف المساواة فانها اتفاق في الكمية وتخالف المساواة فانها اتفاق في النوع - فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق اليه الخطأ باغفاله وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر وفيما ذكرنا تنبيه على الجنس •

الفصل السابع

في استقصاء الحد على القوة البشرية الا عند غاية التشمير والجهد • فن عرف ما ذكرناه في مئارات الاشتباه في الحد عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور (أحدها) انا شرطنا ان نأخذ الجنس الاقرب ومن أين للطالب ان لا يقل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب وربما يوجد ما هو أقرب منه فيجد الحر بأنه مائع مسكر ويذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه ويحد الانسان بأنه جسم فاطق مايت ويففل عن الحيوان وأمثاله (الثاني) انا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود

والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه ودرك ذلك من أغمض الامور فن أين له أن لا يففل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي (الثالث) أنه اذا شرطنا أن تأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ومن أين نأمن من شنوذ واحد عنه لا سيما إذا وجد فصلاً حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل كالجسم ذي النفس الحساس في مساواته لفظ الحيوان مع اغفال التحرك بالارادة وهذا من أغمض ما يدرك (الرابع) ان الفصل مقوم للذوق ومقسم للجنس واذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولاً ليست أولية للجنس وهو عسير غير مرضى في الحد فان الجسم كما ينقسم الى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتي فكذلك ينقسم الى الحساس وغير الحساس والى الناطق وغير الناطق ولكن مهما قيل الجسم ينقسم الى ناطق وغير ناطق فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولاً بل ينبغي أن ينقسم أولاً الى النامي وغير النامي ثم النامي ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان ثم الحيوان الى الناطق وغير الناطق وكذلك الحيوان ينقسم الى ذي رجلين والى ذي أرجل ولكن هذا التقسيم ليس بفصول اولية بل ينبغي ان يقسم الحيوان الى ماش وغير ماش ثم الماشي ينقسم الى ذي رجلين او ارجل اذ الحيوان لم يستعد للرجلين والارجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً واستمد كونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود وهو في غاية العسر ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالميز فقالوا (الحد هو القول الجامع المانع) ولم يشترطوا فيه الا التمييز فيلزم عليه الا كفاء بذكر الخواص فيقال في حد الفرس أنه الصهاك وفي الانسان أنه الضحاك وفي الكلب أنه النباح وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات الم حدود ولاجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في القرن الثاني من كتاب الحد وقد وقع الفراغ عن القرن الأول بحمد الله سبحانه وتعالى

﴿ الفن الثاني في الحدود المفصلة ﴾

(اعلم) أن الأشياء التي يمكن تحديدها لانهاية لها لأن العلوم التصديقية غير متناهية وهي تابعة للتصورية فأقل ما يشتمل عليه التصديقي تصوران . وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحريره حده أو رسمه أو شرح اسمه وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع فالاولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه وقد حصل ذلك بالفن الاول ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين (أحدها) أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه فان الامتحان والممارسة للشيء تهيد قوة عليه لا محالة (والثاني) أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة وقد أوردناها في كتاب تهافت الفلاسفة اذ لم يكن مناظرتهم الا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم فقد أوردنا حدوداً ألقاها أطلقوها في الالهيات والطبيعيات وشيئاً قليلاً من الرياضيات فليؤخذ هذه الحدود على أنها شرح للاسم فان قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد حداً والاعتقد شرحاً للاسم كما تقول حد الجن حيوان هوائي ناطق معنف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة فيكون هذا شرحاً للاسم في تمام الناس . فاما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان فان دل على وجوده كان حداً بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على ان الجن المراد في الشرع الموصوف بوصفه أمر آخر أخذ هذا شرحاً للاسم في تمام الناس وكما نقول في حد الخلا أنه بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يملأ جسم ويخلو عنه وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده فيؤخذ على أنه شرح للاسم في اطلاق النظار . وانما قدمنا هذه المقدمة لتعلم ان ما نورد من الحدود شرحاً لما أرادته الفلاسفة بالاطلاق لا حكم بأن ما ذكره هو على ما ذكره فان ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه . والمستعمل في الالهيات خمسة عشر لفظاً وهو الباري تعالى المسمى بلسانهم المبدأ الاول

والعقل . والنفس . والعقل الكلي . وعقل الكل . والنفس الكلية . ونفس الكل . والملك والعلة والمعلول . والابداع . والخلق . والاحداث . والقديم . أما الباري عز وجل فزعموا أنه لا حده ولا رسم له لانه لا جنس له ولا فصل له ولا عوارض تلحقه . والحد يلثم بالجنس والفصل والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة وكل ذلك تركيب ولكن له قول يشرح اسمه وهو انه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ولا يكون وجود لسواه الا فاضا عن وجوده وحاصلا به اما بواسطة او بغير واسطة ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي لا يتكرر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام كتكرر الجسم بالصورة والهيولى ولا بأجزاء الحد كتكرر الانسان بالحيوانية والنطق ولا بأجزاء الاضافة ولا يتغير لا في الذات ولا في لواحق الذات وما ذكره يشتمل على نقي الصفات وتفي الكثرة فيها وذلك مما يخالفون فيه فهذا شرح اسم الباري والمبدأ الأول عندهم . وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعاني مختلفة والمشارك لا يكون له حد جامع . أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه (الاول) يراد به صحة الفطرة الاولى في الناس فيقال لمن صحته فطرته الاولى ان عاقل فيكون حده أنه قوة بها يحود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة (الثاني) يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الاحكام الكلية فيكون حده أنه معاني مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض (الثالث) معنى آخر يرجع الى وقار الانسان وهيئته ويكون حده أنه هيئة محودة للانسان في حركاته وسكناته وهيأته وكلامه واختياره ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلا فيقول واحد هذا عاقل ويعنى به صحة الفريزة ويقول الآخر ليس بعقل ويعنى به عدم التجارب وهو المعنى الثاني . وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معاني مختلفة

العقل الذي يريد المتكلمون . والعقل النظري . والعقل العملي . والعقل
 الهولاني والعقل بالملكة . والعقل بالفعل . والعقل المستفاد . والعقل التعال .
 فأما الأول فهو الذي ذكره ارسطاليس في كتاب البرهان و فرق بينه وبين
 العلم ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة
 والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطري فيسمى
 أحدهما عقلا والآخر علماً وهو اصطلاح محض وهذا المعنى هو الذي حد
 المتكلمون العقل به إذ قال القاضي أبوبكر الباقلاني في حد العقل انه علم
 ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيء
 الواحد قديماً وحديثاً واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين . وأما سائر
 العقول فذكرها الفلاسفة في كتاب النفس . أما العقل النظري فهو قوة للنفس
 تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية وهي احتراز عن الحبس الذي
 لا يقبل إلا الأمور الجزئية وكذا الخيال وكأن هذا هو المراد بصحة الفطرة
 الأصلية عند الجماهير كما سبق . وأما العقل العملي فهو قوة للنفس هي مبدأ
 التحريك للقوة الشوقية الى ما يختاره من الجزئيات لاجل غاية مظلونة أو
 معلومة وهذه قوة محركة ليس من جنس العلوم وانما سميت عقلية لانها مؤثرة للعقل
 مطبوعة لاشارته بالطبع فكمن ماقبل يعرف انه مستضر باتباع شهواته ولكنه
 يعجز عن المخالفة للشهوة لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت
 العقل العملي وانما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمراغبة على مخالفة
 الشهوات ، ثم للقوة النظرية أربعة أحوال (الاولى) أن لا يكون لها شيء من
 المعلومات حاصلة وذلك للصبي الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد فيسمى هذا
 عقلاً هولانياً (الثانية) أن ينتهي الصبي الى حد التمييز فيصير ما كان بالقوة
 البعيدة بالقوة القريبة فانه مهما عرض عليه الضرورات وجد نفسه مصداقاً بها
 لا كالصبي الذي هو ابن مهد وهذا العقل يسمى بالملكة (الثالثة) أن تكون

المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه وليكنه غافل عنها ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ويسمى عقلاً بالفعل (الرابعة العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه وهويطالعها ويلبس التأمل فيها . وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر لحد العقل الهولاني انه قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد وبها يفارق الصبي الفرس وسائر الحيوانات لا يعلم حاضراً ولا بقوة قريبة من العلم ، وحد العقل بالملكة انه استكمال العقل الهولاني حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل وحداً متمم بالفعل انه استكمال للنفس بصور ما أي صور معقولة حتى متى شاء عقلاً أو أحضرها بالفعل وحد العقل المستفاد انه ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج وأما العقول الفعلية فهي نمط آخر . والمراد بالعقل الفعل كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً لحد العقل الفعل اما من جهة ماهو عقل انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها لما عن المادة . وعن علائق المادة . بل هي ماهية كلية موجودة فأما من جهة ماهو فعال فانه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة الى الفعل بإشرافه عليه وليس المراد بالجوهر المتحيز كما يريد المتكلمون بل ماهو قائم بنفسه لافي موضوع والصوري احترازاً عن الجسم وما في المواد وقولهم لا بتجريد غيره احترازاً عن المعقولات المرتسمة في النفس من أشخاص الماديات فانها مجردة بتجريد العقل إياها لا بتجريد ذاتها . والعقل الفعال المخرج للنفس الالهي في العلوم من القوة الى الفعل نسبته الى المعقولات والقوة العاقلة نسبة الشمس الى المبصرات والقوة الباصرة إذ بها يخرج الابصار من القوة الى الفعل وقد يحسون هذه العقول الملائكة وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون اذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بتجريد عندهم إلا الله وحده . والملائكة أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم وتصحيح ذلك بطريق البرهان وما ذكرناه

شرح الاسم . وأما النفس فهو عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى آخر يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية عندهم . فحد النفس بالمعنى الاول عندهم انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال أول للجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية . وشرح الحد الاول ان حبة البذر اذا طرحت في الارض فاستعدت للنمو والاعتداء فقد تغيرت عما كانت عليه قبل طرحه في الأرض وذلك بحدوث صفة فيه لو لم تكن لما استعد لقبولهما من واهب الصور وهو الله تعالى وملائكته فتلك الصفة كماله فلذلك قيل في الحد انه كمال أول الجسم ووضع ذلك موضع الجنس وهذا يشترك فيه البذر والنطفة للحيوان والانسان . فالنفس صورة بالقياس الى المادة الممتزجة اذ هي منطبعة في المادة وهي قوة بالقياس الى فعلها . وكمال بالقياس الى النوع النباتي والحيواني ودلالة الكمال أنهم من دلالة القوة والصورة فلذلك عبر به في محل الجنس والطبيعي احتراز عن الصناعي فان صور الصناعات أيضاً كمال فيها والآلي احتراز عن القوى التي في العناصر الاربعة فانها تفعل لا بالآلات بل بنواتها والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها . وقولهم ذو حياة بالقوة فصل آخر أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالبقاء وربما يحيا باحساس وحركة هما في قوته . وقولهم كمال أول الاحتراز بالاول عن قوة التحريك والاحساس فانه أيضاً كمال للجسم لكنه ليس كمالاً أولاً يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس . وأما نفس الانسان والافلاك فليست منطبعة في الجسم ولكنها كمال الجسم على معنى ان الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي أما الافلاك فملي الدوام بالفعل . وأما الانسان فقد يكون بالقوة تحريكه . وأما العقل الكلي وعقل الكل والنفس الكلي ونفس الكل فبينا ان الموجودات عندهم ثلاثة

أقسام : أجسام وهي أخسها . وعقول فعالة وهي أشرفها لبرائها عن المادة وعلاقة المادة حتى أنها لا تحرك المواد أيضاً إلا بالشوق وأوسطها النفوس وهي التي تنفعل من العقل وتعمل في الأجسام وهي واسطة ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الافلاك فإنها حية عندهم وبالملائكة المقربين العقول الفعالة . والعقل الكلبي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لاشخاص الناس ولاوجود لها في القوام بل في التصور فإنك اذا قلت الانسان الكلبي أشرت به الى المعنى المعقول من الانسان الموجود في سائر الاشخاص الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لانسانية واحدة هي انسانية زيد وهي بعينها انسانية عمرو ولكن في العقل تحصل صورة الانسان من شخص زيد مثلاً ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم فيسمى ذلك الانسانية الكلية فهذا ما يعنون بالعقل الكلبي . وأما عقل الكل فيطلق على معنيين أحدهما وهو الاوفق للفظ أن يراد بالكل جملة العالم . فمقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للنفس الانسانية في العلوم العقلية من القوة الى الفعل وهذه الجملة هي مبادي الكل بعد المبدأ الأول . والمبدأ الأول وهو مبدع الكل وأما الكل بالمعنى الثاني فهو الجرم الاقصى أغنى الفلك التاسع الذي يدور في اليوم واقيلة مرة فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرش عندهم . فمقل الكل بهذا المعنى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول ويزعمون انه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام (أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل)

الحديث الى آخره . وأما النفس السلكي فلتراد به المعنى المعقول المانول على كثيرين مختلفين في العدد في جواب ماهو التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص كما ذكرنا في العقل السلكي . ونفس السكل على قياس عقل السكل جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للاجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي . ونسبة نفس السكل الى عقل السكل كنسبة أنفسنا الى العقل الفعال . ونفس السكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل السكل ووجوده فائض عن وجوده ، وحد الملك انه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت هو واسطة بين الباري عزوجل ، والاجسام الارضية ، فنه عقلي ومنه تسمى هذا حده عندم وحد العلة عندم انها كل ذات وجود ذات آخر انما هو بالفعل من وجود هذا الفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل (وأما المعلول) فهو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا من وجوده هو ان يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا أخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجوب هذا الذات ويكون لها في نفسها الامكان المحض ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها في نفسها بشرط عدم العلة الامتناع . وأما قولنا مع وجوده فهو ان يكون كل واحد من الذاتين فرض موجوداً لزم ان يعلم ان الآخر موجود اذا فرض مرفوعاً لزم ان الآخر مرفوع والعلة والمعلول معاً بمعنى هذين اللزومين وان كان بين وجهي اللزومين اختلاف لان أحدهما وهو المعلول اذا فرض موجوداً لزم ان يكون الآخر قد كان موجوداً حتى وجد هذا . وأما الآخر وهو العلة فاذا فرض موجوداً لزم ان يتبع وجوده وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعاً لزم ان يحكم ان العلة كانت أولاً مرفوعة حتى رفع هذا لا ان رفع المعلول

أوجب رفع العلة وأما العلة فاذا رفعناها وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلة
(حد الابداع) هو اسم مشترك للمفهومين (أحدهما) تأسيس الشيء لاعت
مادة ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود، يطلق عن سبب
بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجوداً وقد أفقد الذي له في ذاته
افقداً تاماً • وبهذا المفهوم العقل الاول مبدع في كل حال لانه ليس وجوده من
ذاته فله من ذاته العدم وقد أفقد ذلك افقداً تاماً (وحد الخلق) هو اسم مشترك
فقد يقال خلق لا فائدة وجود كيف كان • وقد يقال خلق لا فائدة وجود حاصل
عن مادة وصورة كيف كان • وقد يقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق
الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وامكانه (حد الاحداث) هو
اسم مشترك يطلق على وجهين أحدهما زماني ومعنى الاحداث الزماني اليجاد
للشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الاحداث التبر الزماني
هو افادة الشيء وجوداً وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب
زمان دون زمان بل بحسب كل زمان (حد القدم) والقدم يقال على وجوه
يقال قدم بالقياس وقدم مطلق، والقدم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر
من زمان شيء آخر فهو قدم بالقياس اليه • وأما القدم المطلق فهو أيضاً على
وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات فأما الذي بحسب الزمان فهو الشيء
الذي وجد في زمان ماض غير متناه • وأما التقديم بحسب الذات فهو الذي
ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب • فالتقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له
وجود زماني وهو موجود للعلائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم •
والتقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ أي ليس له علة وليس ذلك
الا الباري عز وجل •

القسم الثالث هو المستعمل في الطبيعيات ونذكر منها خمسة وخمسين
لفظاً * وهي (الصورة) (والهيولى) (والموضوع) (والمحمول) (والمادة)

(والعنصر) (والاسطقس) (والركن) (والطبيعة) (والطبع) (والجسم)
 (والجوهر) (والعرض) (والنار) (والهواء) (والماء) (والارض)
 (والعالم) (والفلك) (والكوكب) (والشمس) (والقمر) (والحركة)
 (والدهر) (والزمان) (والآن) (والمكان) (والخلا) (والملا) (والعدم)
 (والسكون) (والسرعة) (والبطء) (والاعتماد) (والميل) (والخفة)
 (والثقل) (والحرارة) (والرطوبة) (والبرودة) (واليبوسة) (والخشن)
 (والملس) (والصاب) (واللين) (والرخو) (والمشف) (والتخلخل)
 (والاجتماع) (والتجانس) (والمداخل) (والمتصل) (والاتحاد) (والتوالي)
 (والتوالي)

(حد الصورة) واسم الصورة مشترك بين ستة معان (الاول)
 هو النوع يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس • وحده بهذا المعنى حد
 النوع • وقد سبق في مقدمات كتاب القياس (الثاني) الكمال الذي به
 يستكمل النوع استكمال الثاني فانه يسمى صورة • وحده بهذا المعنى كل
 موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولا أجله وجد الشيء
 مثل العلوم والفضائل في الانسان (الثالث) ماهية الشيء كيف كان قد يسمى
 صورة لحد هذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه
 دونه كيف كان (الرابع) الحقيقة التي يقوم المجل بها • وحده بهذا المعنى انه
 الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له • لكن وجوده
 هو بالفعل حاصل له مثل صورة الماء في هبولى الماء انما يقوم بالفعل بصورة
 الماء أو بصورة أخرى حكم صورة الماء والصورة التي تقابل بالهبولى هي
 هذه الصورة (الخامس) الصورة التي يقوم النوع بها يسمى صورة • وحده بهذا
 المعنى انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ولا يصح
 قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية

والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له (السادس) الكمال المفارق وقد يسمى صورة مثل النفس للانسان . وحده بهذا المعنى انه جزء غير جسماني مفارق يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي (حد الهيولي) أما الهيولي المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصورة وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى القوة وهو الآن عندهم قسم الجسم المنقسم بالقسمة المعنوية لست أقول بالقسمة الكمية التقديرية الى الصورة والهيولي والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق وقد يقال هيولي لكل شئ من شأنه أن يقبل كمالاً وأصراً ما ليس فيه فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولي وبالقياس الى ما فيه موضوع : فائدة السرير موضوع لصورة السرير هيولي لصورة الرمادية التي تحصل بالاحتراق (الموضوع) قد يقال لكل شئ من شأنه أن يكون له كمال ما وكان ذلك الكمال حاضراً وهو الموضوع له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته متقوم لما يحمله كما يقال هيولي للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحمله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بلب أو إيجاب وهو الذي يقابل بالمحمول (المادة) قد يقال اسماً مرادفاً للهيولي ويقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال بإجماعه الى غيره ووروده عليه يسيراً مثل المني والدم لصورة الحيوان فربما كان ما يجاء به من نوعه وربما لم يكن من نوعه (المنصر) اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالاته يقبل صوراً تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه إمامطلقاً وهو العقل الأول وإما بشرط الجسمية وهو المحل الاول من الأجسام التي تتكون عنه سائر الاجسام الكائنة لقبوله صورها (الاسطقس) هو الجسم الاول الذي بإجماعه الى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له اسطقس فلذلك قيل انه آخر ما ينتهي اليه تحليل الاجسام فلا توجد عند الانقسام اليه قسمة إلا الى أجزاء متشابهة (الركن) هو جوهر بسيط وهو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك

والعناصر فالشيء بالقياس الى العالم ركن وبالقياس الى ما يتركب منه اسطقس وبالقياس الى ما تكون عنه عنصر سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً أو بالاستحالة المجردة عنه فان الهواء عنصر السحاب بتكاثفه وليس اسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات (والفلك) هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر بصورة . ولصورته موضوع وليس له عنصر معاً عنى بالموضوع محل الامر هو فيه بالفعل ولم يمتنع به محل متقدم . وهذه الأسماء التي هي الهوى والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس والركن قد تستعمل على سبيل الترادف فيبدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة حيث يعرف المراد بالقرينة (الطبيعة) مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكما ذاق للشيء فالهجر إذا هوى الى أسفل فليس يهوى لكونه جسماً بل لمعنى آخر يفارقه سائر الاجسام فيه فهو معنى به يفارق النار التي تميل الى فوق وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ويسمى طبيعة . وقد يسمى نفس الحركة طبيعة فيقال طبيعة الحجر الهوى . وقد يقال طبيعة للعنصر والصورة الذاتية . والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الفريزية وعلى هيئات الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية ولكل واحد حد آخر ليس يتعلق الفرض به فلذلك اقتصرنا على الاول (الطبع) هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الانواع فعلية كانت أو افعالية وكأنها أعم من الطبيعة وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس بالطبع مثل الاصبع الزائدة ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية ولعموم الطبع للفعل والاتصال كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعلي (الجسم) اسم مشترك قد يطلق على المسمى به من حيث انه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة أعني انه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل . وقد يقال جسم بصورة يمكن أن يعرض فيها ابعاد كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة وهذا يفارق الاول

في انه لو لم يفترط كون الجملة محدوداً بمسوحاً بالقوة أو بالفعل أو واعتقد ان
أجسام العالم لانهاية لها لكان كل جزء منها يسمى جسماً بهذا الاعتبار ويقال
جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التى ذكرناها فتسمى جسماً
بهذا الاعتبار والفرق بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الماء والشمع كلما
بدلت أشكالها تبدلت فيها الابعاد المحدودة المسوحة ولم يبق واحد منها
بمينه واحداً بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الاحوال واحدة بالعددين
غير تبدل . والصورة القابلة لهذه الاحوال هى جسمية وكذلك اذا تكاثف
الجسم مثلاً كما تقلب الهواء بالتكاثف سحباً أو ماءً أو تخلخل مثلاً الجلد لما
يستحيل صورته الجسمية واستحال ابعاده ومقداره ولهذا يظهر الفرق بين
الصورة الجسمية التى هى من باب الكم وبين الصورة التى هى من
باب الجوهر (الجوهر) اسم مشترك يقال جوهر لذات كل انسان أو
كالبياض فيقال جوهر البياض وذاته ويقال جوهر لكل موجود وذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات أخرى تقارن بها حتى يكون بالفعل وهو معنى
قولهم الجوهر قائم بنفسه ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان
من شأنه ان يقبل الاضداد بتعاقبها عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده
ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء . وقد سبق الفرق بين
الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم الموجود لاقى موضوع الموجود غير
مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقوم له ولا بأس بان يكون في محل لا يتقوم
المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع فكل موجود ان
كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدأ الاول
جوهر بالمعنى كلها الا بالوجه الثالث وهو تعاقب الاضداد (نعم) فديتجاشى
عن اطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع . والهيولى جوهر
بالمعنى الرابع والثالث وليس جوهرأ بالمعنى الثاني . والصورة جوهر بالمعنى
(٢-٢٥)

الرابع وليس جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث . والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجواهر الفرد المنتهز الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل والمشاحة في الاسماء بعد ايضاح المعاني دأب ذوى القصور (العرض) اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل عرض ويقال عرض لكل موجود في موضوع . ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملا غيره . قوم وهو العرض الذي قابلناه بالتداتي في كتاب مقدمات القياس ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه . ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط وهو الذي يعنيه المتكلم اذا ما قابله بالجواهر ، والايض أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الثلج والجص والكافور ليس هو عرضاً بالوجه الاول والثاني وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الايض الذي هو نوع محمول غير مقوم وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل فالبياض هو الحال في محل وموضوع ، والبياض لا يحمل على الثلج فلا ثلج بياض بل يقال أبيض ومعناه انه شيء ذو أبيض فلا يكون هذا حملا مقوما . وحركة الحجر الى أسفل عرض بالوجه الاول والثاني والثالث وليس عرضاً بالوجه الرابع والخامس والسادس بل حركته الى فوق عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس والرابع (الفلك) عندهم جنم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه (الكوكب) جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه (الشمس) كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدّها ضوءاً ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة (القمر) هو كوكب مكانه الطبيعي

في الأسفل من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ولونه الذاتي الى السواد (النار) جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط يستقر تحت كرة القمر (الهواء) جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشقاً لطيفاً متحركاً الى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض (الماء) جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشقاً متحركاً الى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الأرض (الأرض) جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً الى الوسط نازلاً فيه (العالم) هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل (الحركة) كمال أول بالقوة من جهة ماهو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من القوة الى الفعل لافي آن واحد وكل تغير عندهم يسمى حركة . وأما حركة الكل فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأمرع منها (الدهر) هو المعنى المقبول من إضافة الثبات الى النفس في الزمان كله (الزمان) هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر (الآن) هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال ان الزمان صغير المقدار عن الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه (المكان) هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي . وقد يقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه شيء يقله ويقال مكان بمعنى ثالث إلا انه غير موجود وهو ابعاد متناهية كابعاد المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن وان كان يجوز أن يلقي من غير متمكن كان هو الخلاء وان كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس بخلاء (الخلاء) بعد يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة قوائم لافي مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه ومهما لم يكن هذا موجوداً كان هذا الحد شرحاً للام (الملا) هو جسم من جهة ما تمنع ابعاده دخول جسم آخر فيه (الدم) الذي هو

أحد المبادي للحوادث هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه ان يقبله ويكون فيه (السكون) هو عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف والأين والوضع زماناً فيوجد عليه في آئين (المرعة) كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير (البطء) كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل (الاعتماد والميل) هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة الى جهته (الخفة) قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع (الثقل) قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع (الحرارة) كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعترض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تداخلها من باب الكيف في الكيف وتكاثفاً من باب الوضع فيه بتجليله وتصعيده اللطيف (البرودة) كيفية فعلية تعمل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات بمحصرها الاجسام بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف (الرطوبة) كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع (اليبوسة) كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له والعود الى شكله الطبيعي (الحشن) هو جرم سطحه ينقسم الى أجزاء مختلفة الوضع (الاملس) هو جرم سطحه ينقسم الى أجزاء متساوية الوضع (الصلب) هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه الى داخل الا بعسر (اللين) هو الجرم الذي يقبل ذلك (الرّخو) جرم ليس مريع الاتصال (المشغ) جرم ليس له في ذاته لون ومن شأنه يُرى بتوسطه ما وراءه (التخلخل) اسم مشترك يقال لتخلخل لحركة الجسم من مقدار الى مقدار أكبر يلزمه ان يصير قوامه أرق ويقال لتخلخل لكيفية هذا القوام ويقال لتخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد فيتخللها جرم أرق منها وهذه حركة في الوضع

والاول في الحكم ويقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على أربعة معانٍ مقابلة لتلك المعاني واحدة منها حركة في الحكم والآخر كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع وضع (الاجتماع) وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله (المتجانسان) هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع وليس يجوز ان يقع بينهما ذو وضع (المداخل) هو الذي يلاقى الآخر بكلية حتى يكفيهما مكان واحد (المتصل) اسم مشترك يقال لثلاثة معانٍ أحدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الحكم • وحده انه ما من شأنه ان يوجد بين أجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل للاقسام بغير نهاية والثاني والثالث هما بمعنى المتصل وأولهما من عوارض الحكم المتصل بالمعنى الأول من جهة ماهو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة والثالث شركة في الوضع ولكن مع وضع ذلك ان كل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض الحكم المتصل من جهة ماهو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام • وبالجملة كل محاسن ملازم عسير القبول للاتصال الذي هو مقابل للماسة (الاتحاد) اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي مثل اتحاد الكافور والتلج في البياض والانسان والثور في الحيوانية • ويقال اتحاد لاشتراك سموات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح • ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كجزئي الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة إما بالتتالي كالمائدة وإما بالجنس كالكرسي والسرير • واما باتصال كاعضاء الحيوان وأحق هذا الباب باسم الاتحاد هو

حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خصوصياتها لاجل ارتفاع حدودها المنفردة وبطلان استقلالاتها بالاتصال (التوالي) كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها (التوالي) هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من باهما

❖ القسم الثالث ❖ ما يستعمل في الرياضيات • ولما لم تتكلم في كتاب تهافت الفلاسفة على الرياضيات اقتصرنا من هذه الالفاظ على قدر يسير • وقد يدخل بعضها في الالهيات والطبيعات في الامثلة والاستشهادات وهي ست الفاظ النهاية وما لانهاية والنقطة والخط والسطح والبعد (النهاية) هي غاية ما يصير الشيء ذوا السكية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه (مالا نهاية له) هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه وبحيث لا ينقض (النقطة) ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط (الخط) هو مقدار لا يقبل الانقسام الا من جهة واحدة وهو نهاية السطح (السطح) مقدار يمكن ان يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم (البعد) هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الاشارة الى جهته ومن شأنه انه يتوهم أيضاً فيه نهايات من نوع تينك النهايتين، والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح • مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون بينهما سطح اذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الاتصال وانما يكون فيه خط اذا كان فيه سطح ففرق اذاً بين الطول والخط وبين العرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض وقد نهج غرضنا من كتاب الحد قانونا وتفصيلا

كتاب اقسام الوجود واعظامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود أغنى الاقسام الكلية والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحقها من حيث الوجود وهو المراد بأحكامه (١) وقد سبق الفرق بين العوارض الذاتية والتي ليست بذاتية ولواحق الشيء أغنى محمولاته تنقسم الى ما يوجد شيء أخص منه والى ما لا يوجد شيء أخص منه فالذى يوجد ماهو أخص منه ينقسم ، فنه فصول ومنه أعراض ذاتية • وقد سبق الفرق بينهما • وبالفصول ينقسم الشيء الى أنواعه • وبالأعراض ينقسم الى اختلاف أحواله • وقد سبق الفرق بين الفصول وبين الأعراض العامة واتقسام الوجود الى الاقسام العشرة التي واحد منها جوهر وتسعة أعراض كما سبق جاتها يشبه الاتقسام بالفصول وان لم تكن بالحقيقة كذلك اذ ذكرنا في تحقيق الفصل ودخوله في الماهية ما يخرج هذه الامور عن الفصول كما خرج الوجود والشيء عن الاجناس وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح • واتقسامه الى ماهو بالقوة والفعل والى الواحد والكثير والمتقدم والمتأخر والعام والخاص والكلّي والجزئي والتقديم والحادث والتام والناقص والعلة والمعلول والواجب والممكن وما يجري مجراها يشبه الاتقسام بالعوارض الذاتية فان هذه الامور لا تلحق الموجود لامر أعم منه اذ لا أعم من الوجود ولا لأمر أخص منه كالحركة فانها تلحق الموجود من حيث كونه جسما لامن حيث كونه موجوداً • ومقصودنا من النظر في هذا ينقسم الى فنين •

(١) قوله وهو أي المذكور من العوارض الذاتية •

(الفن الاول)

في أقسام الوجود وهي عشرة أنواع في أنفسها • ثم يكون أمرها في النفس أعنى العلم بها أيضاً عشرة متباعدة فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذى هو مثال الشيء فيكون لها عشر عبارات اذا الالفاظ تابعة للأشياء الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية وتلك الالفاظ هي: (الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله وان يفعل وأن يفعل) فهذه العبارات أوردتها المنطقيون ونحن نكشف معنى كل واحد منها وبعد الاحاطة بالمعنى فلا مشاحة في الالفاظ •

﴿ القول في الجوهر ﴾

« اعلم » ان الموجود ^(١) يتقدم بنوع من القسمة الى الجوهر والعرض واسم كل من الجوهر والعرض مشترك كما سبق ولكننا نعني الآن من جملتها شيئاً واحداً فنريد بالجوهر الموجود لافي موضوع ونريد بالموضوع المحل القريب الذى يقوم بنفسه لا بتقوم الشيء الحال فيه كاللون في الانسان بل في الجسم فان ماهية الجسم لا تتقوم باللون بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته لا كصورة المائية في الماء فانها فارقت عند انقلاب الماء هواء كان المتعارف ما يتبدل الماهية بسببه لا كالحرارة والبرودة إذا فارقت الماء فان الماهية لا تتبدل • فانما إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو • قلنا هو ماء • واذا سئلنا عن الهواء لم تقل انه ماء • وان أوردنا ثم وقلنا ماء حار أو بارد ولم نورد ههنا فتقول ماء قد تخلخل وانتشر فان صورة المائية قد

(١) قوله اعلم أن الموجود الخ أي الوجود الممكن لا مطلق • وجود وأول انقسام ماهو قبل هذا أعنى تقسيم الموجود الى واجب ويمكن فاننا بعد ذلك قسم أحد القسمين وهو الممكن الى الجوهر والعرض •

زالت • والمتكلمون أيضاً يسمون هذا أيضاً عرضاً فانهم يعنون بالعرض ماهو في محل وهذه الصورة في محل والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه فلعل فريق أن يصطلح في تخصيص العرض بما يريد ولكن لا يمكن انكار الفرق بين الحرارة بالنسبة إلى الماء التي تزول عند البرودة وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه هواء فان الزائل ههنا يدل المذكور في جواب ماهو والزائل ثم لا يبدله • والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل • فصورة المائية ليس جوهرأ • وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس في موضوع • فالصورة عندهم جوهر والمعنى المشترك بين الماء والهواء إذا استحال الماء هواء يسمى عندهم أيضاً جوهرأ وهو الهويلى فاذا فهم معنى الموضوع فالفرق بينه وبين المحمول أن الجوهر ينقسم الى ما ليس في الموضوع ولا يمكن أن يكون محمولاً والى ما ليس في موضوع ويمكن حمله على موضوع ﴿والأول﴾ هو الجوهر الشخصى كزيد وعمر و﴿الثاني﴾ هو الجواهر الكلية كالانسان والجسم والحيوان فاما نشير الى موضوع مثل زيد ونحمل هذه الجواهر عليه وتقول زيد انسان وحيوان وجسم فيكون المحمول جوهرأ لا عرضاً إلا انه محمول عرف ذات الموضوع وليس خارجاً عن ذاته لا كالعرض اذا حمل على الجوهر فانه يعرف به شئ خارج عن ذات الموضوع اذ البياض يحمل على الجوهر وهو خارج عن ذات الجوهر ولذلك لا يحد هذا الموضوع بحد المحمول اذ تقول في حد البياض انه لون يفرق البصر ولا يحد به الموضوع • وأما الانسان والحيوان والجسم ونظائرها فتحملها على شخص زيد ويحد هذه الجواهر بحد وهو بعينه حد الموضوع اذ تقول لزيد أنه حيوان ناطق مائت أو هو جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فهكذا يتبها الفرق بين الجواهر الكلية والجواهر الجزئية • وأما الأعراض فجملتها في موضوع ولكنها تنقسم الى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه والى ما لا يحمل على موضوع فالمحمول

على موضوع هو الأعراض الكلية كاللون مثلاً فإنه يحمل على البياض والسواد وغيره فيقال البياض لون والسواد لون . وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها ككتابة زيد وبياض شخص إذ لا يمكن أن يحمل على شيء حتى يقال هو كتابة زيد أو بياض شخص وإذا قلت زيد كاتب أو أبيض لم يكن ذلك حملاً للبياض بل معناه هو ذو كتابة ومهما قلنا هو ذو انسان لم يكن الانسان محمولا وكذا اذا قلنا ذو بياض فاذا الشيء انما يمكن أن يكون محمولا باعتبار كونه كلياً عرضياً كان أو جوهرأ . ومهما كان شخصاً لم يكن محمولا عرضاً كان أو جوهرأ . وسيأتي حقيقة معنى الكلي في أحكام الوجود . فان قيل فالجواهر الكلي أولى بمعنى الجوهرية أم الشخصى . قلنا الجوهر الكلي على ما سيأتي قوامه بالشخصيات اذ لولاها لم تكن الكليات موجودة فالشخص في الرتبة متقدم عليه لكن الشخص في صيرورته معقولا يفتقر الى الكلي ولا يفتقر في الوجود اليه . وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلي . فان قيل فما أقسام الجوهر . قلنا اذا أريد بهذا الجوهر القائم لا في محل فقط أو القائم لا في موضوع انقسم الى جسم أعنى الى متحيز وغير متحيز . والجسم ينقسم الى مفتد وغير مفتد ، والمفتدى ينقسم الى حيوان والى غير حيوان . والحيوان ينقسم الى ناطق وغير ناطق وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها على اختلاف أصنافها وينفصل كل نوع بعمل يخصه وان كنا لا نشعر به وغير المفتدى يدخل فيه السماء والكواكب والعناصر الاربعة والمعادن كلها فهذه أقسام الجواهر . وذهب أكثر المتكلمين أن الجواهر المتحيزة كلها جنس واحد وانما تختلف بأعراضها إذ للجسم ماهية واحدة وهو كونه متحيزاً مؤثلاً فكونه حياً معناه قيام العلم والحياة به . والفلاسفة يقولون أن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها وان الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التى تبدل ماهيتها يتبدل جواب ما هو ويوجب اختلافاً في تحقيق الذات

وتحقيق الحق في هذين المذهبين ليس من غرضنا بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه . وقد حان القول في الكمية والمقدار .

(اعلم) ان الكم عرض وهو عبارة عن المبنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم فان لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذات ذلك الغير وهو ينقسم الى الكم المتصل والمنفصل (أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لاجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالنقطة للخط والخط للسطح والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل، والمتصل ينقسم الى ذى وضع والى ما ليس بذى وضع وذو الوضع هو الذى لاجزائه اتصال وثبات وتساوى في الوجود معاً بحيث يمكن ان يشار الى كل واحد منهما انه اين هو من الآخر فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط كالخط . ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح . ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو الجسم . والمكان أيضاً ذو وضع لأنه السطح الباطن من الجاوي فانه يحيط بالمحوي فهو مكانه . وفريق يقولون مكان الماء من الأذية القضا الذى يقدر خلاء صرفاً لو طارقه الماء ولم يخلقه غيره وهذا أيضاً عند القائل من جملة الكم المتصل فانه مقدار يقبل الاتقسام والمساواة والتفاوت (وأما الزمان) فهو مقدار الحركة الا انه ليس له وضع إذ لا وجود لاجزائه معاً وان كان له اتصال اذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن (وأما المنفصل) فهو الذى لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد والقول فان العشرة مثلا لا اتصال لبعض أجزائها ببعض فلو جمعت خمسة من جانب وخمسة من جانب لم يكن بينهما حد مشترك يجزى مجزى النقطة من الخط والآن من الزمان والأقويل أيضاً من جملة ما يتعلق بالكمية فان كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه فهو ذو اقدار اذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات والاثنان بخمسة وما من عدد الا ويقدر ببعض أجزائه

وكذلك الزمان فان الساعة تقدر الليل والنهار والنهار والليل يقدر بهما الشهر وبالشهر السنة . وهذه الأمور تجري مجرى الاذرع من الاطوال فكذلك الأثاويل تقدر ببعض أجزائها كما يقدر في العروض اذ به تعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت فهذه أقسام الكمية .

﴿ القول في الكيفية ﴾

والمعنى بها الميئات التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الاشخاص إذا قال كيف هو واحترزنا بالاشخاص عن الفصول فان ذلك يذكّر في السؤال عن المميز للشيء بأي شيء هو . وبالجملة هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم الى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه . وهذان الفصلان للاحتراز عن الاضافة والوضع كما سيأتي . ثم هذه الكيفية تنقسم الى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم كالترديم والسطح والاستقامة للخط والفردية للعدد وكذا الزوجية . وأما الذي لا يختص بالكم فينقسم الى المحسوس وغير المحسوس . أما المحسوس فهو الذي ينعمل عنه المحسوس أي يحدث فيها آثاراً منها كاللون والطعم والحرارة والبرودة وغير ذلك مما يؤثر في الحواس الخمس فأيكون من جملة ذلك راسخاً يسمى كينيات انفعالية كصفرة الذهب وحلاوة العسل . وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالا . وأما غير المحسوس فينقسم الى الاستعداد لأمر آخر والى كمال لا يكون استعداداً لغيره . أما الاستعداد الذي للمقاومة والاتفعال يسمى قوة طبيعية كالصحية والصلابة وقوة المذاكرة والمصارعة وان كان استعداداً لغير الفعل وسهولة الاتفعال ممي ضعفاً يعني تقي القوة كالمراضية واللين وفرق بين الصحة وبين المصحاحية فان المصحاح قد لا يكون صحيحاً والممرض قد يكون صحيحاً . وأما الكمالات التي لا يمكن أن تكون

استعداداً لكمال آخر وتكون غير محسوسة بذاتها كالعلم والصحة فإكان منها سريع الزوال مبي حالات كغضب الحليم ومرض المصحاح وما كان ثابتاً مسمى ملكة كالعلم والصحة أعنى العلم الثابت بطول الممارسة دون علوم الشاذى التى هي معرضة للزوال فان العلم كىفية للنفس غير محسوسة

﴿ القول فى الاضافة ﴾

وهو المعنى الذى وجوده بالقياس الى شىء آخر ليس له وجود غيره البتة كالابوة بالقياس الى البنوة لا كالأب فان له وجوداً يخصه كالانسانية مثلاً وتميز هذا المعنى عن الكيف والسكم لاختفاء به فهذا أصله . وأما أقسامه فانه ينقسم بحسب سائر المقولات التى تعرض فيها الاضافة فانها تعرض للجواهر والاعراض . فان عرضت للجواهر حدث منه الاب والابن والمولى والعبد ونظيرها . وان عرضت فى السكم حدث منه الصغير والكبير والتليل والكثير والنصف والضعف ونظيره . وان عرضت فى الكيفية كانت منه الملكة والحال والحس والمحسوس والعلم والمعلوم . وإن عرضت فى الالين ظهر منه فوق وأسفل وقدام وتحت ويمين وشمال . واذا عرضت فى المتى حصل منه السريع والبطيء والمتقدم والمتأخر وكذلك باقى المقولات . وتنقسم بنحو آخر من القسمة الى ما يختلف فيه اسم المتضايين كالأب والابن والمولى والعبد والى ما يتوافق فيهما الاسم كالأخ مع الأخ والصديق والجار والى ما يختلف بناء الاسم مع اتحاد مامنه الاشتقاق كالملك والمملوك والعالم والمعلوم والحاس والمحسوس . ومهما لم يوجد المضاف من حيث هو مضاف سقطت الاضافة فان الاب انسان فهو باعتبار كونه انساناً غير مضاف بل الدال على اضافته لفظ الاب . وأما اللفظ الدال على الاضافة التكافؤ من الجانبين فان الاب أب لابن والابن ابن للاب . ولو قيل الأب أب لابن لانسان لم يمكن أن يقال الانسان انسان للاب .

وإذا قيل السكان سكان لدى السكان أمكنك ان تقول وذو السكان هو ذو وسكان
بالسكان مهما لم يكن لدى السكان وهو احد المضامين اسماً خاصاً كما تقول لليد
يد لدى اليد وذو اليد ذو يد باليد . فلو قلنا السكان سكان للذوق لم ينقلب
لانه ليس لكل ذوق سكان فيكون المضاف اليه غير مذكور فيه اللفظ الدال
على الاضافة . وإذا قلت اليد يد الانسان لم يمكن ان تقول الانسان انسان
لليد بل ينبغي ان يقال اليد لدى اليد حتى ينقلب بطريق التكافؤ . ومن
شرائط هذا التكافؤ ان يراعى اتحاد جهة الاضافة حتى ان يؤخذ جميعاً بالفعل
او جميعاً بالقوة والا ظن تقدم احدهما على الآخر . ومن خواص الاضافة انه
اذا عرف أحد المضافين محصلاً به عرف الآخر أيضاً كذلك فيكون وجود
أحدهما مع وجود الآخر لا قبله ولا بعده وريما يظن ان العلم والمعلوم ليسا متساويين
بل المعلوم متقدم على العلم وليس كذلك بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً
مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالماً بلا ترتيب الا أن يوجد المعلوم
والمحسوس معلوماً ومحسوساً بالقوة لا بالفعل فيكون متقدماً على العلم بالفعل
ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة

﴿ القول في الاين ﴾

والمراد به نسبة الجوهر الى مكانه الذي هو فيه كقوله في جواب أين
زيد انه في السوق او في الدار ولنا نغنى به ان الاين البيت بل المفهوم من
قولنا في البيت هو العرض له ولكل جسم أين ولكن بعضها بين كمال الانسان
واحد العالم وبعضها يعلم على تأويل كما لجملة العالم فانه له أين على تأويل فكل
جسم له أين خاص قريب وأينات مشتركة تشتمل عليه بعضها أصغر من بعض
وأقرب الى الأول مثل زيد وهو في البيت فان أينه القريب مقعد الهواء
المحيط به الملاقى لسطح بدنه ثم البلد ثم المعمور من الأرض ولذلك يقال هو

في البيت وفي البلد وفي المعمور وفي الأرض وفي العالم . وأما أنواع الاين
فإنها ما هو أين بذاته ومنها ما هو أين مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا
في الدار وفي السوق وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق وأشفل ومنعة ويسرة
وحول ووسط وما ين وما يلي وعند ومع وعلى وما أشبه ذلك ولكن
لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته فإكان فوق فلا بد وأن
يكون له أين بذاته ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية

﴿ القول في متى ﴾

وهو نسبة الشيء الى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وتنطبق نهاياته
على نهاية وجوده أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه . وبالجملة فإ
يقال في جواب متى والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن إما
في الماضي أو المستقبل وذلك إما باسم مشهور كقولك أمس وأول من
أمس وغداً والعام القابل والى مائة سنة . وإما بمحدث معلوم البعد من الآن
كقولك على عهد الصحابة ووقت الهجرة والزمان المحدود إما أول وإما ثانياً له .
فزمانه الأول هو الذي يغلف وجوده وانطبق عليه غير منفصل عنه وزمانه
الثاني هو الزمان المحدود الأعظم الذي نهاية الاول جزء منه مثل أن يكون
الحرب في ست ساعات من يوم من شهر من سنة فتلك الساعات الست هي الزمان
الأول المطابق واليوم والشهر والسنة أزمنة ثوان يضاف اليها باعتبار كون
زمانه جزءاً منها فيقال وقع الحرب في السنة الفلانية ومساوقة الزمان لوجود
الشيء غير تقدم الزمان له فإنا نعني بالمساوق المنطبق وذلك قد يكون نهايات
الزمان الذي ينقسم والمقدار جواب لسائل عن ذلك بك كما يقال كم عاش فلان
فيقال مائة سنة فالزمان مقدار . وإذا قيل كم دامت الحرب فيقال سنة فهذا
مطابق لا مقدم فقد يكون المطابق ممتداً ولكن ليس من شرطه الامتداد
ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والاقسام .

﴿القول في الوضع﴾

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها الى بعض نسبة بالانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان ان كان في مكان يقوله كالقيام والقعود والاضطجاع والانبطاح فان هذا الاختلاف يرجع الى تناير نسبة الأعضاء اذ الساق يبعد من الفخذ في الاتصاف وفي القعود قد تضاماً واذا مد رجله مستقيماً فوضع أجزائه كوضعه اذا اتصب ولكن بالاضافة الى الجهة والمكان يختلف إذ كان الرأس في القيام فوق الساق وليس ذلك عند الاستلقاء ومهما مشى الانسان فالوضع لا يتغير عليه والمكان يتغير فليس الوضع هو تبدل المكان . والوضع قد يكون للجسم بالاضافة الى ذاته كأجزاء الانسان فانه لو لم يكن جسم غيره لكان وضع أجزائه معقولا وقد يكون بالاضافة الى جسم آخر وذلك في أينه الذي يثبت له بالاضافة من فوق وتحت ويمين ووسط وغيرها . ولما كانت الأمكنة ضربين ضرب بالذات وضرب بالاضافة صار الوضع أيضاً ضربين لكن لا يكون للشيء وضع بالاضافة مالم يكن له وضع بذاته ولما كان المكان الذي بذاته لا بالاضافة ضربين ضرب هو للجسم أول خاص وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره صار له وضعه أحياناً بالانتماس الى مكانه الأول الخاص وأحياناً الى مكانه الثاني المشترك له ولغيره وآفاقه اذ لكل انسان موضع من القطبين مثلاً ومن الآفاق ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال وبحركته يبدل في الوضع فقط لا في المكان .

﴿القول في العرض الذي يعبر عنه به﴾

وقد يسمى الجلة . ولما مثل هذا بالمتعل والمتسلح والمتطلس فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم الى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه

إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان والخف للسحفاة . ومنه ما هو ارادي كالقيص للانسان . وأما الماء في الاناء فليس من هذا القبيل لأن الاناء لا ينتقل بانتقال الماء بل هو بالعكس فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات بل في مقولة الأين والله أعلم .

﴿ القول في أن يفعل ﴾

ومعناه نسبة الجوهر الى أمر موجود منه في غيره غير باقبي الذات بل لا يزال يتجدد كالسخن والتحديد والقطع فان البرودة والسخونة والاقطاع الحاصلة بالثليج والنار والأشياء الحارة في غيرها لها نسبة إلى أسبابها عندمن اعتقد أسباباً في الوجود فتلك النسبة من جانب السبب يعبر عنه بأن يفعل اذا قال يسخن ويبرد ومعنى يسخن يفعل السخونة ومعنى يبرد يفعل البرودة فهذه النسبة هي التي عبر عنها بهذه العبارات وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً مجازاً إذ كان يرى الفعل مجازاً في كل من لا اختيار له ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة لاجلها يصدق قوله سخنته النار فتلك النسبة جنس من الأعراض عبر عنه بالفعل أو بغيره فلا مضافة في العبارات .

﴿ القول في الانفعال ﴾

وهو نسبة الجوهر المتغير الى السبب المتغير فان كل منفعل فمن فاعل وكل متسخن ومتبرد فمن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق وبحكم ضرورة الجبهة عند المعتزلة والفلاسفة والاقمال على الجملة تغير والتغير قد يكون من كيفية الى كيفية مثل تغير الشعر من السواد الى البياض فانه فيره الكبر على التدريج وصيره من السواد إلى البياض قليلا قليلا بالتدريج ومثل تغير الماء من البرودة الى الحرارة فانه حيناً يتسخن الماء يحمر عنه البرودة قليلا قليلا وتحدث فيه الحرارة قليلا قليلا على الاتصال إلا أن ينقطع سلوكه فيقف فهو

في كل وقعة على حالة واحدة تقارق ما قبلها وما بعدها فليست حالته مستقرة في وقت السلوك . وعلى الجملة لا فرق بين قولك يفعل وبين قولك يتغير . وأنواع التغير كثيرة وهي أنواع الاتعال بعينه — فهذه هي الأجناس العالية لالموجودات كلها وقد جرى الرسم بمحصرها في هذه العشرة فان قيل فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين أو عليه برهان . قلنا التقليد شأن العميان ومتصود هذا الكتاب أن تنهذب به طرق البرهان فكيف يقنع فيه بالتقليد بل هو ثابت بالبرهان ووجهه أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوي (احداها) أن هذه العشرة موجودة وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس كما فصلناه (والآخر) انه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك بل ان كل ما أدركه العقل ليس يخلو من جوهر أو عرض وكل جوهر ينطلق عليه عبارة أو يختلج به خاطر فممكن ادراجه تحت هذه الجملة وأما انه ليس بممكن ان يقتصر على تسعة فطريق معرفته أن تعرف تبين هذه الأقسام بما ذكرناه اختلافها فيتم العلم بهذه الدعوى بهذه الجملة (نعم) لا يبعد ان يتشكك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق بين الاضافة المحضة وبين النسبة الى المكان أو نسبة الاتعال لأن هذه الامور فيها أيضاً نسبة ولكن فيها وراء النسبة شيء ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الاعراض أنه من قبل هذا القسم أو ذاك كما يتشكك ناظر في الفرق بين نسبة الجواهر الى مكانه وبين نسبته الى جوهر بطريق المحازاة وذلك انما يعرض من حيث يكون اسم صفة ويكون كونه في المكان من حيث هو مضاف ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة بشير اضافة حتى يتكلف فيوضع له اسم الاين ويوضع للوقوع في الزمان اسم متى فهما كان اسمه الدال عليه من حيث هو مضاف هو الذي جدل اسمه الدال عليه من حيث هو صفة اعترض هذا الشك ويكون هذا تقصيراً من واضع الاسامي

وكذلك قد يعرض في هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه من حيث هو مضاف وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات لا من حيث هي مضافة فيظن أن الجنس اضافة ويتعجب ان الجنس كيف يكون من مقولة المضاف ويكون النوع من مقولة أخرى وسببه ما ذكرنا وان تشكك في التكاثف والتخلخل أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع وانتدأ الشك من اشتراك الاسم ههنا فان التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها من بعض لتخللها أجسام غريبة من هذا أو غيره والتكاثف معناه تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينصهر ما فيه من هواء فيسيل من خلله فتتقارب أجزاؤه وتماس

﴿الفن الثاني في اقسام الوجود باعراضه الذاتية الى أصنافه وأحواله﴾

مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولا واقسامه الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل وإلى القديم والحادث والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر والكلي والجزئي والتام والناقص والواحد والكثير والواجب والممكن فان هذه المعارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث انه شيء آخر أخص منه ككونه جسما أو عرضا أو غيرهما .

﴿القول في الانقسام إلى العلة والمعلول واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة﴾ والمبدأ اسم لما يكون قد استتم وجوده في نفسه اما عن ذاته واما عن غيره ثم يحصل منه وجود شيء آخر يقوم به ويسمى هذا علة بالاضافة الى ما هو مبدأ له ثم لا يخلو اما ان يكون كالجزء من المعلول مثل الخشب وصورة السرير للسرير أولا يكون كالجزء فالذي يكون كالجزء قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل ويسمى عنصراً وهو كالخشب للسرير وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل وهو صورة السرير ويسمى العنصر علة قابلية والصورة علة صورية والذي ليس كالجزء ينقسم الى مابين للمعلول والى ملان .

والملاقي ينقسم الى ما يكتسب صفة من المعلول فينت به وهو كالموضوع للعرض اذ يقال الموضوع حار وبارد وأسود وأبيض والى ما يكون بالعكس منه وهو أن يكون المعلول يكتسب النعت من العلة فينت المعلول بالعلة وهو كصورة المائية للهادة المشتركة بين الماء والهواء عند الاستحالة وقد يسمى ذلك المشترك هيولى ولا مشاحة في اطلاق هذا الاسم وابداله . وأما المبين فينقسم الى ما منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو العلة الفاعلية كالنجار للسريز وإلى ما لأجله وجود المعلول وهو العلة الغائية كالصلوح للجلوس للكرسى والسريز . والعلة الأولى هي الغاية فلولاها لما صار النجار نجاراً وكونها علة سابقة سائر العلل إذ بها صارت العلل عللاً ووجودها متأخراً عن وجود الكل وإنما المتقدم عليها والعلة أبداً أشرف من القابل لأن الفاعل مفيد والقابل مستفيد . ثم العلة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض وقد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل وقد تكون قربية وقد تكون بعيدة وقد سبقت أمثلتها

❦ القول فى الانقسام إلى ماهو بالقوة وإلى ماهو بالفعل ❦

الموجود قد يقال أنه بالفعل وقد يقال أنه بالقوة . واسم القوة قد يطلق على معنى آخر فيلتبس بالقوة التى تقابل بالفعل فليقدم بيانها إذ يقال قوة مبدأ التغير إما فى المنفعل وهو القوة الاتعالية وإما فى الفاعل وهو القوة الفعلية ويقال لما به يجوز من الشئ فعل أو اتمال وما به يصير الشئ مقوماً للآخر ولما به يصير الشئ متغيراً أو ثابتاً فان التغير لا يخلو من الضعف وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شئ واحد معين كقوة الماء على قبول الشكل دون حفظه بخلاف الشمع الذى فيه قوة التدول والحفظ جميعاً . وقد يكون فى الشئ قوة اتعالية بالإضافة إلى الضدين كقبول الشمع للتسخين والتبريد وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شئ واحد معين كقوة النار على الاحراق

فقط وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة كقوة المختارين على الأمور المختلفة وقد يكون في الشيء لأمر ولكن بعضها يتوسط البعض كقوة القطن على قبول صورة الغزل والثوية وقد يسهو الناظر في لفظ القوة ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى بالقوة التي تذكر بازاء الفعل والفرق بينهما ظاهر من أوجه (الاول) ان القوة التي بازاء الفعل تنتهي مهما صار الشيء بالفعل والقوة الاخرى تبقى موجودة في حالة كونها فاعلة (الثاني) ان القوة الفاعلة لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك والقوة الثانية يوصف بها في الاكثر الامر المنفعل (الثالث) هو ان الفعل الذي بازاء القوة الفاعلة معناه نسبة استحالة أو كون أو حركة الى مبدأ لا ينفع بها والفعل الذي بازاء القوة الاخرى يوصف بها كل شيء من قبيل الموجودات الحاصلة وإن كان اتعالا أو حالا لافعلا ولا اتعالا . فان قيل قولكم ان الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله الى الاستعداد للشيء وقبول المحل له وهذا مفهوم . وأما القوة الاخرى التي هي فاعلة كقوة النار على الاحراق كيف يعترف بها من يرى ان النار لا تحرق وانما الله تعالى يخلق الاحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلا بحكم إجراء الله تعالى المادة . قلنا غرضنا لما ذكرنا شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه في كتاب تهافت الفلاسفة والغرض أن لا يلتبس إحداها بالأخرى اذا استعمالهما معتقد ذلك

﴿ القول في اتقسام الموجود الى التقديم والى الحادث والقبيل والبعء ﴾

أما التقديم فهو اسم مشترك بين التقديم بحسب الذات وبين التقديم بحسب الزمان فالذي بحسب الزمان هو الذي لأول زمان وجوده . وأما الذي بحسب الذات فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلة هو به موجود والمشهور الحقيقي هو الاول والثاني كأنه ممتار من الاول وكأنه مجاز وهو من اصطلاح الفلاسفة وبهذا

الاشترك يشترك الحادث أيضاً فالحادث بحسب الزمان هو الذى لزمان وجوده ابتداء وبحسب الذات هو الذى لذاته مبدأ هي به موجودة . والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني قديم بالمعنى الاول وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً وتسميتهم العالم حادثاً بتأولهم مجاز محض إذ المفهوم الكائن بعد أن لم يكن والعالم عندهم ليس كائنًا بعد أن لم يكن . ومن تأويلاتهم قولهم ان للعالم نسبة الى طبيعة الوجود ونسبة الى العدم والوجود حاصل له لامن ذاته بل من غيره واذا قدرنا عدم ذلك الغير لكان له من ذاته العدم وما لا شئ من ذاته قبل ما لا شئ من غيره قبالية بالذات فالعدم له قبل الوجود فهذا هو التأويل وهو تكلف من الكلام في اطلاق لفظ وليس ينكر عليهم تركهم لفظ الحادث حتى يتكلفوا لا تقسمهم وجهاً في اطلاق اللفظ بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث وان وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم واذا لم يعتقد ذلك فلا سامي لا تنفى ولا مشاحة فيها والمعجب انهم يقولون انا باعتقاد حدوث العالم أولى فانا نقول المعلول حادث في كل زمان فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهركاه وعندكم في حالة واحدة وان كان المفهوم من الحدوث ماذ كروه فهو أحق به الا أن المفهوم من الحدوث ماذ كرناه وقد تقوه وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر في جميع الأزمنة . وطريق بطلانه ذكرناه في تهافت الفلاسفة . وأما القبل فانه اسم مشترك في محاورات النظائر والجاهير اذ قد يطلق وتراد القبلية بالطبع كما يقال الواحد قبل الاثنين وذلك في كل شئ لا يمكن أن يوجد الآخر الا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود فثا يمكن وجوده دون الآخر فهو قبل الآخر وذلك الآخر قد يقال له بعد وكأنه مستعار ومجاز بل القبلية الظاهرة المشهورة هي القبلية الزمانية وأمرها ظاهر ويقال قبل للتقدم في المرتبة كتقدم الجنس على النوع بالاضافة الى الجنس الأعلى وقد يكون بالنسبة الى شئ معين كما يقال الصف الاول قبل الصف الثاني اذا صار

الحراب هو المنسوب ولو نسب الى باب المسجد ربما كان الصف الاخير مرصوفاً بالقبابية وقد يقال قبل بالشرف كما يقال محمد صلى الله عليه وسلم قبل موسى وقبل أبي بكر وعمر . وقد يقال قبل للعلة بالاضافة الى المعلول مع انها في الزمان معاً وفي كونها بالقوة أو بالفعل يتساويان ولكن من حيث ان لاحدهما الوجود غير مستفاد من الآخر ووجود الآخر مستفاد منه فهو متقدم عليه واذا تأمات حال المتقدم في جميع هذه المعاني رجع الى ان المتقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكل حال وليس للمتأخر ذلك الا وهو موجود للمتقدم

القول في اتقسام الموجود الى الكلي والجزئي

اعلم ان الكلي اسم مشترك ينطلق على معنيين هو بأحدهما موجود في الاعيان والمعنى الثاني موجود في الاذعان لافي الاعيان . أما الاول فهو لاشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضم غيره اليه واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات الى انه واحد فان الانسان مثلاً معقول بأنه حقيقة ما وألزم شيء للانسانية وأشدّه التصاقاً به كونه واحداً أو كثيراً اذ لا يتصور الا كذلك ولكن العمل قادر على أن يعتبر الانسانية المطلقة من غير التفات الى انها واحدة أو أكثر فان الانسان بما هو انسان شيء وبما هو واحد أو أكثر وذلك بالقوة أم بالفعل شيء آخر فان الانسان انسان فقط بلا شرط آخر (١) البتة ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ماهو انسان والوحدة والكثرة كذلك فان من علم الانسان فقد علم أمراً واحداً ومن علم ان الانسان المعلوم له وحدة فقد علم شيئين أحدهما الانسان والآخر الوحدة وكذلك اذا علم

(١) قالوا طبيعة الوجود الواجب بذاته دون اشتراط اطلاق او تقييد ولا وحدة ولا كثرة ولا كناية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وطبيعة العقل وان كانت هي عين طبيعة الواجب من وجه الا انها تمتاز عنه بتقيد الوحدة قالوا وكل عقل فهو نوع منحصر في شخص والعرفاء أبانوا عن ذلك بقولهم الفرق بين الواجب وأول الصوادر العموم والانبساط

الكثرة وكذا إذا علم الخصوص والعموم فكل ذلك زائد على المعلوم وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط بل هو كذلك وإن فرضت بالقوة فانك تفرض بالقوة الإنسان المطابق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة وتفرض الوحدة والكثرة بعده فيكون في اعتبارك انسانية وإضافة ما للانسانية إلى الوحدة أو الكثرة وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الانسانية نعم الكثرة والوحدة تلزم للانسانية في الوجود لاحالة وليس كل ما يلزم الشيء فهو له في ذاته فنحن نعلم أن الانسانية بما هي انسانية واحدة أو كثيرة تفرق بين قولنا أن الانسانية لا توجد وله إحدى الحالتين وبين قولنا إحدى الحالتين له بما هو انسانية وليس تقيض قولنا أن الانسانية بما هي انسانية واحدة أن الانسانية بما هي انسانية كثيرة بل تقيضها أن الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة وإذا كان كذلك جاز أن توجد واحدة أو كثيرة ولكن لا بما هي انسانية فالكلي قد يراد به الانسانية المطلقة الحالية من اشتراط الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الانسانية بالنفي والاثبات جميعاً، وفرق بين قولنا انسانية بلا شرط آخر وبين قولنا انسانية بشرط أن لا يكون معه غيره لأن الأخير فيه زيادة اشتراط قبي والأول نفي به الإطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الانسانية نفيًا كان أو اثباتًا فالكلي بهذا المعنى موجود في الأعيان فإن وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق مع الإنسان وإن لم يكن بما هو انسانية إذ لا تخرج الانسانية عنها في الوجود فإن لكل موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصه وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته فالانسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمول على كل واحد لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير فإن ذلك ليس بما هو انسانية . والمعنى الثاني للكلي هو الانسانية مثلاً بشرط أنه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين وهذا غير موجود

في الأعيان اذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولا على كل واحد من الأحاد في وقت واحد معين . وذلك لأن الانسان الذي اكتشفته الأعراض المخصصة لشخص زيد لم تكتشفه أعراض عمرو حتى تكون تلك الانسانية بعينها موجودة في عمرو يكون هو ذلك في العدد بعينه ورمما يكتشفها أعراض متعاندة ولكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان على معنى أنه اذا سبق الى الحس شخص زيد حدث في النفس أثر وهو انطباع صورة الانسانية فيه وهو لا يعلم وهذه الصورة المأخوذة من الانسانية المجردة من غير التفات الى العوارض المخصصة لو أضيفت الى الانسانية عمرو لطابقته على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر ولو ظهر عمرو لم يتجدد في النفس أثر بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية سواء الاشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها لانه استوت نسبتها الى الكل فمسي كلياً بهذا الاعتبار إذ نسبتها الى كل واحد واحدة فلهذه الصورة نسبة الى أحد الأشخاص ولها نسبة الى سائر الصور المرتمة في النفس فلما كانت نسبتها الى أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مطابقتها كذلك لهذا قيل انه كلي ونسبته الى النفس وإلى سائر الصور في النفس نسبة شخصية فانه واحد من آحاد العلوم المرتمة في النفس وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال واختلفوا في اثباته وتعيه وقال قوم ليس بموجود ولا معدوم وأنكره قوم وأشكل عليهم الافتراق والاشتراكين الأسماء إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء فكيف يكون ما فيه الافتراق وما فيه الاشتراك واحداً ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج اذا ثبت في النفس صورة كلية وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول ومعنى كليتها التماثل دون الاتحاد في الانسانية الموجودة لزيد والانسانية الموجودة لعمرو في (٢-٢٨)

كونها انسانية بالعدد . وأما مثاله في النفس العاقل للانسانية فطابق له ولا انسانية زيد وعمرو مطابقة واحدة والصورة في نفسها واحدة ومع وحدتها مطابقة للكثرة كأنها بالاضافة اليه أيضاً واحدة أعنى تلك الكثرة فهذا تحقيق معنى الكلبي وهو من أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب اذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني فلا بد من تبينها (وأما التام والناقص) فليس المراد بهما الجزئي والكلبي بل التام يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له وليس مما يمكن أن يوجد له إلا وهو موجود له أما في كمال الوجود وأما في القوة الفعلية وأما في القوة الاتعمالية وأما في السكية . والناقص ما يقابل التام الكامل .

﴿ القول في الاتقسام الى الواحد والكثير ولو احقهما ﴾

﴿ اعلم ﴾ أن الواحد اسم لشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له أنه واحد ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الاتقسام وتثبت الوحدة بالاضافة اليها كثيرة . فمنها ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس كقولنا الفرس والانسان واحد في الحيوانية اذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد وفي النوع والعوارض . أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف واتقسام . ومنها ما لا ينقسم في النوع كقولك الجاهل والعالم واحد بالنوع أي بالانسانية . ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام كقولنا الغراب والفار واحد في السواد . ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة كقولنا نسبة الملك إلى المدينة ونسبة العقل إلى النفس واحدة . ومنها ما لا ينقسم في الموضوع كقولنا النامي والذابل واحد في الموضوع وكذلك تجتمع راحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد فيقال هذه الأشياء واحدة أي في الموضوع لا بكل وجه . ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد أو ينقسم الى أعداد مشتركة في شيء كالرأس فانه واحد من الشخص أي ينقسم الى أجزاء يكون لها معنى الرأس . ومنها ما لا ينقسم بالحد

أى لا توجد حقيقته لتغيره وليس له نظير في كمال ذاته كما يقال الشمس واحد وأحق الأشياء باسم الواحد واحد بالعدد + ثم ينقسم الى مافيه كثرة بالفعل ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع كالبنت الواحد مثلاً والى ما لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة لا بالفعل كالجسم من حيث هو جسم أى ذو صورة جسمية اتصالية وإلى ما لا كثرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة وذات الأول الحق كذلك بالاتفاق ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتحيز عند المتكلمين فانه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل وهو واحد بالعدد + والذي يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل هو الأحق باسم الواحد فلهذا الماهوم من الكثرة على مقابلة الوحدة في كل رتبة والكثير على الاطلاق على مقابلة الواحد على الاطلاق وهو ما يوجد فيه واحد وليس واحداً من جهة ماهو فيه أى يوجد فيه واحد ليس هو وحدة فيه وهو الذي يجب عنه بالحساب وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة والاتحاد في الكيفية يسمى مشابهة وفي الكمية يسمى مساواة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي النوع يسمى مشاكلة، والاتحاد في الأطراف يسمى مطابقة فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعدد والواحد بالعرض والواحد بالمساواة فجملة النسب للواحد هي التشابه والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة وأنواع الكثير مقابلات لذلك .

﴿ القول في اقسام الوجود الى الممكن والواجب ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الممكن اسم مشترك يطلق على معان (الاول) وهو الاصلاح المعاني التعبير به مما ليس بممتنع الوجود وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه ويكون الأول الحق ممكن الوجود أى ليس محال الوجود وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين ممتنع وممكن أى ممتنع وماليس بممتنع ويدخل فيه الجائز والواجب (الثاني) الوضع الخاص وهو أن يراد به سلب الضرورة في الوجود

والعدم جميعاً وهو الذي لاستحالة في وجوده ولا في عدمه وخرج الواجب عنه ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة : ممتنع وجوده أي ضروري عدمه ، وواجب وجوده أي ضروري وجوده ، وشيء لا ضروري في وجوده ولا في عدمه بل نسبته إليهما واحدة وهو المراد بالممكن (الثالث) أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الاحوال وهو أخص من الذي سبق وذلك كالكتابة للإنسان لا كالتغيير للمتحرك فإنه ضروري في حال كونه متحركاً ولا كالسوف للقمر فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس فيصير الاعداد على هذا الوضع أربعة : واجب وممكن وموجود له ضرورة وموجود لا ضرورة له البتة (الرابع) أن يخص الشيء المعدوم في الحال الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال فيقال له ممكن أي له الوجود بالقوة لا بالفعل وعلى هذا لا يقال للعالم في حال وجوده ممكن بل يقال كان قبل الوجوب ممكناً . وأما الواجب الوجود فهو الذي متى فرض معلوماً غير موجود لزم منه محال . ثم الواجب وجوده ينقسم الى ماهو واجب لذاته والى ماهو واجب لغيره لآلذاته . أما الواجب لذاته فهو الذي فرض عدمه محال لذاته لا بفرض شيء آخر صار به محالاً فرض عدمه فالعالم واجب الوجودهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده ولكن صار الوجوب له من المشيئة لامن ذاته والوجوب لله من ذاته لامن غيره . وعلى الجملة كل ما حصل وجوبه بوجوده واجب بسبب وجود سببه للاحالة وانه ما دام ممكن الوجود لا يترجح وجوده على عدمه ، ولما تساوى الوجود والعدم بقي في عدم غير موجود فقد صبح وجوده لوجوب وجوده لمصادفة علتة كمال ما به صار علتة لوجوده . ومن هذا تنضح أمور كثيرة (أحدها) انه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته وبغيره جميعاً فإنه ان رفع غيره ذلك أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون واجباً لذاته أو يكون واجب الوجود بذاته ويبقى وجوبه فلا يكون

وجوب وجوده بغيره ويكون ذلك الغير فضلة (الثاني) ان كل ماهو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته لأنه إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود والقسمان الآخران باطلان إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته لما تصور له وجود بغيره ولو كان واجب الوجود بذاته لما كان واجب الوجود بغيره لما سبق فثبت انه ممكن الوجود بذاته . والحاصل ان كل ممكن بذاته فهو واجب بغيره فالممكن ان اعتبرت علته وقدر وجودها كان واجب الوجود وان قدر عدم علته كان ممتنع الوجود وان لم يلتفت الى علته لا باعتبار العدم ولا باعتبار الوجود كان له في ذاته المعنى الثالث وهو الامكان فاذن كل ممكن فهو ممتنع وواجب أي ممتنع عند تقدير عدم العلة فيكون ممتنعاً بغيره لالذاته أو ممكناً من حيث ذاته إذا لم تعتبر معه علته قتيماً وإثباتاً وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً بل يزيد عليه فنقول الممتنع أيضاً منقسم الى ممتنع لذاته والى ممتنع لغيره فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته وكون السلب والاثبات في شيء واحد صادقاً ممتنع لذاته وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى انه لا يقيمها اليوم مستحيل ولكن لالذاته كاستحالة الجمع بين البياض والسواد ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون واستحالة كون العلم جهلاً فكان امتناعه لغيره لالذاته (الثالث) انه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود لصاحبه لأن ما يجب لغيره فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات متأخراً بالذات وهو من حيث أنه علة يجب أن يتقدم بالذات وهو من حيث أنه معلول يجب أن يتأخر وذلك محال اذ يلزم منه أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات (الرابع) ان واجب الوجود بذاته لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته حتى لا يكون محلاً للحوادث ولا متغيراً فلا يكون له ارادة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده بل كل ما يمكن أن

يكون له فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ولا يكون له فأنما يكون حيث يكون لعله وتنفي وحيث ينفي بعدم ذلك العلة فيكون وجوده في حالي عدم تلك الصفة ووجودها متعلقاً بأمر خارج منه إما تقي وأما اثبات حتى يستحيل خلوه عنه فلا يكون واجب الوجود بذاته بل يستحيل ذاته الا مع تقي تلك الصفة أو وجودها ويشترط بحالة الوجود وجود العلة وبحال العدم اما عدم تلك العلة أو وجود علة معدومة فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها لتصور ذلك يباقي ما فسرنا به واجب الوجود . هذا ما أردنا ان نذكر من أحكام الوجود وأقسامه ولنقبض عنان البيان عند هذا فانه خوض في التفصيل وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر وتنقيف معيار العلم لتمييز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه . واذا كانت السعادة

في الدنيا والآخرة لاتنال الا بالعلم والعمل وكان يشبه العلم الحقيقي

بما لا حقيقة له وافتر بسببه الى معيار فكذلك يشبه العمل

الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر الى ميزان تدرك به

حقيقته . فلنصنف كتاباً في ميزان العمل كما صنفناه في

معيار العلم ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرده له من

لا رغبة له في هذا الكتاب والله يوفق متأمل

الكتابين لانظر اليهما بعين العقل

لا بعين التقليد انه ولي

التأييد والتسديد

آمين

فهرس
مُعَيَّنُ الْعِلْمِ
فِي فَرْقِ الْمَطْلُوعِ
لِحِجَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

| صفحة | |
|------|---|
| ٢ | ترجمة المصنف |
| ٢٤ | مقدمة الكتاب وبيان الغرض منه |
| ٣٧ | بيان تقسيم القول في مدارك العلوم الى كتب أربعة |
| ٣٧ | الكتاب الأول في مقدمات القياس |
| ٣٨ | الفن الأول من كتاب مقدمات القياس في دلالة الالفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها الى المعاني وبيانه بسبعة تقسيمات |
| ٣٨ | القسم الأول في أن الالفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة |
| ٣٩ | القسم الثاني للفظ بالنسبة الى عموم المعنى وخصوصه الخ |
| ٤١ | القسم الثالث في بيان رتبة الالفاظ من مراتب الوجود الخ |
| ٤٣ | القسم الرابع للفظ قسمته من حيث إفرادته وتركيبه الخ |
| ٤٥ | القسم الخامس للفظ المفرد في نفسه الخ |
| ٤٦ | القسم السادس في نسبة الالفاظ الى المعاني |
| ٥٠ | القسم السابع للفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات الخ |

صفحة

- ٥٣ الفن الثاني في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها الى بعض وفيه أنواع من القسمة
- ٥٣ القسمة الاولى في نسبة الموجودات الى مداركنا الخ
- ٥٦ القسمة الثانية للموجودات باعتبار نسبة بعضها الى بعض بالعموم والخصوص
- ٥٧ القسمة الثالثة للموجودات باعتبار التعيين وعدم التعيين
- ٥٨ القسمة الرابعة في نسبة بعض المعاني الى بعض
- ٦١ القسمة الخامسة للذاتي في نفسه وللعرضي في نفسه
- ٦٥ القسمة السادسة في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل عن الماهية
- ٦٨ تكملة لهذه الجملة برسوم المفردات الخمس وترتيبها
- ٧٠ = الفن الثاني في تركيب المعاني المفردة وفيه تسميات
- ٧١ القسمة الاولى أن القضية باعتبار ذاتها تنقسم الى جزئين مفردين
- ٧٤ القسمة الثانية للقضية باعتبار نسبة محمولها الى موضوعها بنفي أو اثبات
- ٧٦ القسمة الثالثة للقضية باعتبار عموم موضوعها او خصوصه
- ٧٨ القسمة الرابعة للقضية باعتبار جهة نسبة المحمول الى الموضوع للوجوب او الجواز او الامتناع
- ٨٠ القسمة الخامسة للقضية باعتبار تقييدها
- ٨٣ القسمة السادسة للقضية باعتبار عكسها
- ٨٥ = كتاب القياس وبيان انقسام النظر فيه الى اربعة فنون
- ٨٦ النظر الأول في صورة القياس وفيه اصناف
- ٨٧ الصنف الأول القياس الخلي وفيه اشكال
- ٨٨ الكلام في الشكل الأول
- ٩٠ الكلام في الشكل الثاني

| صفحة | |
|------|---|
| ٩٣ | الكلام في الشكل الثالث |
| ٩٦ | امثلة الشكل الأول |
| ٩٧ | امثلة الشكل الثاني |
| ٩٧ | أمثلة الشكل الثالث |
| ٩٨ | الصنف الثاني الشرطي المتصل |
| ١٠٠ | الصنف الثالث الشرطي المنفصل |
| ١٠١ | الصنف الرابع في قياس الخلف |
| ١٠٢ | الصنف الخامس الاستقراء |
| ١٠٥ | الصنف السادس التمثيل |
| ١١٥ | الصنف السابع في الاقيسة المركبة والناقصة |
| ١١٨ | النظر الثاني من كتاب القياس في مادة القياس |
| ١٣٥ | النظر الثالث في المغلطات في القياس وفيه فصول |
| ١٣٥ | الفصل الأول في حصر مئارات الفلط |
| ١٤٢ | الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية |
| ١٥٧ | النظر الرابع في لواحق القياس وهي فصول متفرقة بمعرفتها تم معرفة البراهين |
| ١٥٧ | فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة |
| ١٥٩ | فصل في بيان اليقين |
| ١٦١ | فصل في أمهات المطالب |
| ١٦٢ | فصل في بيان معنى الآتي والاولي |
| ١٦٢ | فصل فيما يلتزم به أمر البراهين |

- ١٦٤ فصل في حل شبهة في القياس الدوري
- ١٦٥ فصل فيما يقوم فيه البرهان الحقيقي
- ١٦٧ فصل في أقسام العلة
- ١٧٠ كتاف الحد والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان
- ١٧٠ الفن الاول في قوانين الحدود وفيه فصول
- ١٧٠ الفصل الاول في بيان الحاجة الى الحد
- ١٧٢ الفصل الثاني في مادة الحد وصورته
- ١٧٣ الفصل الثالث في ترتيب طلب الحد
- ١٧٥ الفصل الرابع في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد
- ١٧٦ الفصل الخامس في أن الحد لا يقتنع بالبرهان ولا يمكن اثباته به عند النزاع
- ١٧٨ الفصل السادس ماثرات الغلط في الحدود
- ١٨٠ الفصل السابع في استقصاء الحد على القوة البشرية
- ١٨٢ الفن الثاني في الحدود المفصلة
- ١٨٩ القسم الثالث وهو المستعمل في الطبيعيات وذكرفيه خمسة وخمسين لفظاً
- ١٩٩ كتاب أقسام الوجود وأحكامه وفيه فنان
- ٢٠٠ الفن الاول في أقسام الوجود وهي عشرة أنواع في أنفسها
- ٢٠٠ القول في الجوهر
- ٢٠٣ القول في الكم
- ٢٠٤ القول في الكيفية
- ٢٠٥ القول في الاضافة

٢٠٦ القول في الاين

٢٠٧ القول في متى

٢٠٨ القول في الوضع

٢٠٨ القول في العرض الذي يعبر عنه به

٢٠٩ القول في ان يفعل

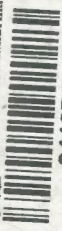
٢٠٩ القول في الاتفعال

٢١١ الفن الثاني في اتقسام الوجود بأعراضه القاتية الى اصنافه واحواله وفيه

مطالب مهمة

نم الفهرس

Bibliotheca Alexandrina



0410712